

Hans Köhler

ERKENNTNIS IM GLAUBEN

Der Beitrag des Clemens Alexandrinus
zur Theorie der Glaubenserkenntnis und
Lehrentwicklung

Erster Band

ERKENNTNIS IM GLAUBEN

Der Beitrag des Clemens Alexandrinus
zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung des Doktorgrades der Theologie

vorgelegt der

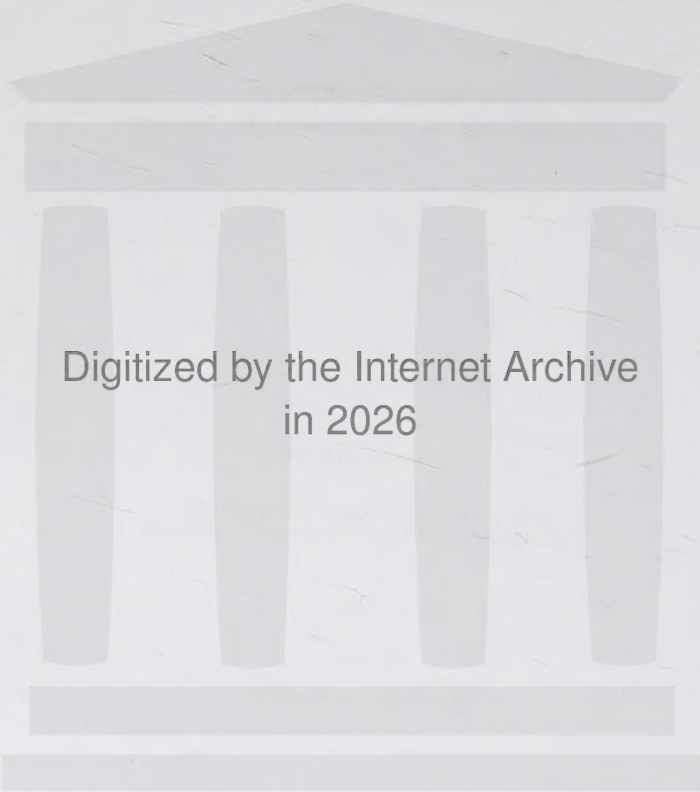
KATHOLISCH THEOLOGISCHEN FAKULTÄT
LUDWIG MAXIMILIANS UNIVERSITÄT MÜNCHEN

von

H a n s K ö h l e r

München

1984



Digitized by the Internet Archive
in 2026

Inhalt

Vorwort.....	6
Quellen.....	10
Abkürzungen.....	13
Literaturverzeichnis.....	15
Forschungsbericht.....	26

EINLEITUNG

Das Leben des Titus Flavius Clemens Alexandrinus.....	45
Die Schriften des Clemens Alexandrinus.....	50
Die Textüberlieferung.....	54
Sprache, Stil und Quellen.....	56
Das Verhältnis der Schriften zueinander.....	59

CLEMENS IN SEINER ZEIT

Die Geschichtlichkeit des Wahrheit Suchenden und die Übergeschichtlichkeit der Wahrheit selber.....	68
Das Problem des Anachronismus bei der historischen Hermeneutik.....	80
Alexandreia - die Wirkungsstätte des Clemens.....	85
Clemens und die hellenistische Volksfrömmigkeit.....	89
Die Mysterienkulte zur Zeit des Clemens.....	95
Alexandreia - Zentrum des hellenistischen Judentums in der Diaspora.....	101
Die Philosophie in der hellenistischen Umwelt des Clemens.....	109
Die Gnosis, geistig-religiöse Wirkmacht zur Zeit des Clemens.....	116

DER BEITRAG DES CLEMENS ALEXANDRINUS ZUR THEORIE DER GLAUBENSERKENNTNIS UND LEHRENTWICKLUNG

I

ERKENNTNIS

Der Clemens vorgegebene Sprachgebrauch.....	130
Die sinnliche Erkenntnis.....	137

Die geistige Erkenntnis.....	147
Die Wahrheit.....	158

II

GLAUBE

Analysis fidei: die Struktur des Glaubens.....	167
Der Clemens vorgegebene Sprachgebrauch.....	175
Einleitende Bemerkungen zu System und Methode.....	178
Glaube als "Fürwahrhalten".....	179
Glaube als religiöse Hingabe.....	203
Der Glaube als Offenbarungsinhalt.....	216

III

DIE GLAUBENSÜBERLIEFERUNG UND DEREN SICHERUNG

Die Glaubensüberlieferung.....	227
Geheimlehren für wenige.....	233
Die Kirche als Ort der Glaubensüberlieferung.....	242
Gefährdung und Sicherung der Glaubensüberlieferung.....	259

IV

ERKENNTNIS ALS FUNDAMENT FÜR GLAUBEN

Vernunftbegründung des Glaubens.....	273
Philosophie und Glaube.....	306
Das Wort Gottes als Beweis.....	321

V

ERKENNTNIS DURCH UND IM GLAUBEN

Systematische Überlegungen zu Erkenntnis durch und im Glauben.....	336
Der Beitrag des Clemens Alexandrinus zu Erkenntnis durch und im Glauben.....	350

VI

ENTWICKLUNG VON LEHRE UND GLAUBENSERKENNTNIS

Erkenntnisfortschritt und Lehrentwicklung der Glaubenden.....	375
Die Schriftauslegung des Clemens.....	387

VII

DIE GOTTESSCHAU ALS ZIEL UND VOLLENDUNG DER GLAUBENSERKENNTNIS

Die Gotteslehre des Clemens Alexandrinus.....	409
Die Schau Gottes durch den wahren Gnostiker.....	426
Die Persönlichkeit des Clemens zwischen Theorie und Mystik.....	442

ANMERKUNGEN

Anmerkungen zur Einleitung.....	455
Anmerkungen zu Clemens in seiner Zeit.....	466
Anmerkungen zu Erkenntnis.....	479
Anmerkungen zu Glaube.....	490
Anmerkungen zu: Die Glaubensüberlieferung und deren Sicherung.....	503
Anmerkungen zu Erkenntnis als Fundament für Glauben.....	514
Anmerkungen zu Erkenntnis durch und im Glauben.....	526
Anmerkungen zu Entwicklung von Lehre und Glaubenserkenntnis.....	530
Anmerkungen zu: Die Gottesschau als Ziel und Vollendung der Glaubenserkenntnis.....	537

REGISTER

Register der zitierten oder erwähnten Textstellen im Werk des Clemens.....	547
---	-----

ERKENNTNIS IM GLAUBEN

Erster Band

Vorwort

Diese Dissertation ist eine systematische Arbeit auf historischer Grundlage. Sie gehört zum Fachbereich der Dogmatik, aber auch Probleme aus dem Bereich der Fundamentaltheologie und der Philosophie waren zu erörtern. Bedingt durch das Thema "Erkenntnis im Glauben" wurde es erforderlich, die Analysis fidei, die Erkenntnistheorie und die Metaphysik sorgfältig mit zu beachten. Da die Glaubenserkenntnis bei Clemens Alexandrinus erhoben und systematisch dargestellt werden soll, ist auch der Fachbereich der Patrologie für diese Arbeit von fundamentaler Bedeutung.

Mit Bedacht habe ich den Untertitel gewählt: "Der Beitrag des Clemens Alexandrinus zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung." Dieser Untertitel umschreibt das Ziel und den theologischen Sinn dieser Dissertation. Es geht um Theorie - ein bedeutungsschweres und gerade zur Zeit des Clemens anspruchsvolles, gedankentiefes Wort. Für Platon war das θεωρεῖν, die geistige Schau der Ideen, höchstes Ziel des Menschen, und der wahre Gnostiker des Clemens strebt in der γνῶσις τῆς πίστεως unablässig voran, bis er beseligende Ruhe findet in der θεωρία τοῦ Θεοῦ. Theorie gründet für den griechisch Denkenden und hellenistisch Gebildeten in der Zeitlosigkeit des unwandelbaren κόσμος νοητός, für den überzeugten Christen Clemens in der Ewigkeit Gottes, der den Menschen durch seinen λόγος Ἰησοῦς Χριστός, dem unermüdlichen παιδαγωγός, seine Wahrheit zuspricht.

Wenn daher das anspruchsvolle Wort "Theorie" in den Titel gesetzt wurde, dann aus der Überzeugung heraus, daß für eine im Glauben gründende systematische Dogmatik die Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung möglich und wichtig ist, eine Theorie, an der viele Denkende aller Jahrhunderte gearbeitet haben und an der weiterzuarbeiten auch uns Heutigen aufgegeben ist. Zu dieser Theorie der Glaubenserkenntnis hat Clemens an der Wende vom 2. zum 3. Jahrhundert einen wichtigen und ausführlichen Beitrag geleistet, den sorgfältig und allseits aus den Quellen zu erheben, geordnet darzustellen und sachlich zu würdigen das Ziel dieser Arbeit ist. Den theologischen Sinn meiner Dissertation sehe ich also darin, daß die allen Zeiten aufgegeben Besinnung über Glauben und Erkennen, über Glaubenslehre und Glaubensentwicklung ein Stück erweitert und bereichert wird.

Allerdings muß bei dieser Zielsetzung ein wichtiges Problem beachtet werden: Clemens lebte in einer gänzlich andersartigen Zeit und Umwelt

als wir Heutigen. Wir sind von Clemens durch 1.800 Jahre getrennt. Die hellenistische Bildung von damals, der Entwicklungsstand der Wissenschaften, die prägenden philosophischen Leitlinien zur Zeit des Clemens sind durch einen breiten historischen Graben von unserem 20. Jahrhundert getrennt. Es ist dringend erforderlich, diesen Graben mit strenger historischer Methodik und behutsamer Sorgfalt zu überbrücken, damit keine Anachronismen entstehen. Clemens muß aus seiner Zeit heraus verstanden und beurteilt werden, sonst würden wir nicht den Beitrag des Clemens erheben, sondern Erkenntnisse der modernen Theologie oder der neuscholastischen Theologie des vorigen Jahrhunderts in Clemens hineindeuten. Das wäre hermeneutisch ein schwerer Mißgriff. Darum stelle ich den eigentlichen systematischen Abhandlungen einen eigenen Abschnitt "Clemens in seiner Zeit" voran. Dieser Abschnitt ist der historisch-beschreibenden Methodik verpflichtet, er sucht Clemens aus seiner Zeit heraus zu verstehen und die mannigfachen Einflüsse aufzudecken, die das Denken und Schreiben des Alexandriners geprägt haben. In diesem Abschnitt wird auch versucht werden grundsätzlich zu klären, wie Geschichtlichkeit des Wahrheitsuchenden und Übergeschichtlichkeit der Wahrheit selber zusammenhängen und einander bedingen. So soll ein Rüstzeug erarbeitet werden, damit ohne Anachronismen und mit einer der Zeit des Clemens angepassten Hermeneutik der Beitrag des Clemens zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung erhoben werden kann.

Die erhaltenen Schriften des Clemens zeigen eine große Vielfalt der Themen und Gedanken bei nur geringer oder streckenweise ganz fehlender systematischer Ordnung. Sein Hauptwerk trägt den bezeichnenden Titel ΣΤΡΩΜΑΤΕΪΣ d.h. "Teppiche". Wie ein Teppich aus bunten Stoffen und Flickern zusammengesetzt sein mag, so bringt Clemens eine Fülle von Themen, Seitenthemen, Einschüben in buntem Wechsel ohne strenge Gliederung und Einteilung. Er tut dies bewußt und gibt auch Rechenschaft über diese im Altertum nicht unübliche Darstellungsweise.

Meine erste Aufgabe besteht also darin, das Thema "Erkenntnis im Glauben" sachlich-systematisch zu gliedern, und danach sorgfältig aus dem gesamten erhaltenen Werk des Clemens zusammenzutragen, was der Alexandriner zu den einzelnen Unterthemen zu sagen hat. Vielleicht wird eingewendet: "So nicht, man darf einer unsystematischen Schrift des 2. Jahrhunderts nicht ein im 20. Jahrhundert erdachtes System überstülpen!" Doch darauf möchte ich antworten: Wann immer die Aufgabe gestellt ist, nicht nur eine Exegese des clementinischen Gesamtwerkes nach Art eines textbegleitenden Kommentars zu schreiben, sondern wenn untersucht werden soll, was Clemens zu Einzelthemen gesagt hat,

dann muß dieses gewählte Einzelthema der Ordnung stiftende Faktor sein, der aus dem Gesamtwerk des Clemens das zum Thema gehörende aufspürt und sachgerecht darstellt. Dabei darf die systematische Anordnung das Angeordnete nicht verändern, es muß original Clemens bleiben, der dargestellt wird. Das aber ist bei genügender Sorgfalt auch durchaus möglich, wie zahlreiche Monographien der Clemensliteratur beweisen. Ich erinnere nur an W.Scherer, der (1907) über Erkenntnisprinzipien, an K.Prümm SJ, der (1937) über Glaube und Erkenntnis, an W.Völker, der (1952) über den wahren Gnostiker, an F.Hofmann, der (1956) über die Kirche und an J.Bernard, der (1968) über die apologetische Methode schreiben, alle "bei Clemens von Alexandrien". Jeder mußte sein Thema gliedern und dann aufspüren, was Clemens zum jeweiligen Thema und seinen Untergliederungen an den weitverstreuten verschiedenen Stellen seiner Schriften dargelegt hatte.

Hinzu kommt noch eine wichtige Einsicht, welche bei gründlicher Lektüre der Werke des Clemens dem Forschenden deutlich wird: Wenn auch die Schriften des Clemens wenig System in der Anordnung und Stoffgliederung zeigen, so war Clemens doch durchaus Systematiker im philosophisch-spekulativen Sinn des Wortes! Das innere Denken des Clemens zeigt bei aller Stofffülle eine erstaunliche Einheitlichkeit und klare geistige Gestalt, die sich sehr wohl aus der Stofffülle als untergründige Leitlinie herausarbeiten läßt, und es lassen sich sehr wohl die Hauptthemen und die großen Anliegen des Clemens erkennen, um die das Denken des systematisch-philosophisch hochbegabten Alexandriners kreist. Es ist also, meine ich, durchaus im Sinne des Clemens, wenn sein Beitrag zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung wohlgeordnet herausgearbeitet und zusammengestellt wird.

Der Hermeneutik^k Interpretation und Analyse der Gedanken des Clemens habe ich selbstverständlich immer die griechischen Originaltexte nach der zur Zeit besten kritischen Edition zugrunde gelegt. In der Einleitung bringe ich eine Übersicht über die Textüberlieferung, über einige wichtige Gesichtspunkte der Literarkritik, über Sprache, Stil und Quellen des Clemens. So philologisch gerüstet, gilt es die zum Dissertationsthema gehörenden Gedanken des Clemens so genau und umfassend wie möglich zu erheben. Dabei zitiere ich zentrale Texte zusammenhängend im Original, über parallele, begleitende und rahmende Gedanken des Clemens referiere ich im Überblick mit genauen Quellenangaben.

Öfter habe ich zum griechischen Text eine deutsche Übersetzung beigefügt. Dies aus zwei Gründen: Einmal zeigt dem Kundigen die Übersetzung mein hermeneutisches Verständnis des Textes, zum anderen wird dem im Griechischen weniger Geübten das Mitlesen erleichtert. Bei meinen Übersetzungen habe ich selbstverständlich auch das vorbildliche Übersetzungswerk zu Rate gezogen, das Otto Stählin 1934 bis 1938 in der Bibliothek der Kirchenväter erarbeitete, aber öfter folge ich dem Text von Stählin nicht, weil mir diese Übersetzung streckenweise zu frei und um der guten, flüssigen deutschen Lesbarkeit willen zu weit vom griechischen Original entfernt erscheint. Auch bin ich gelegentlich zu der Überzeugung gelangt, daß im strengen Sinn dogmatischer Analyse die Gedanken des Clemens anders wiedergegeben werden müssen, als Stählin dies tut.

Clemens Zitate habe ich in den Stellenangaben doppelt bestimmt:

1. nach Buch, Paragraph und Vers (z.B. Strom.II 34,5) 2. nach Band, Seite und Zeile der Akademie Ausgabe "Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte", (z.B. GCS Bd.III, S.52, Z.7-9). Wenn auch dadurch die Stellenangaben sehr lang werden, hoffe ich doch, dem Benutzer beim raschen Nachschlagen der zitierten Stellen einen Dienst zu erweisen. Die übrigen Quellen sind mit Abkürzungen und Zitationsweise dem Literaturverzeichnis vorangestellt. Die umfangreiche Sekundärliteratur zitiere ich in der Regel nur mit Namen (Werk) und Seitenzahl, im alphabetischen Literaturverzeichnis sind dann die ausführlichen Angaben leicht zu finden. Die Anmerkungen werden durchlaufend numeriert und sind in einem eigenen Band zusammengefaßt, sodaß sie leicht parallel zum Haupttext benutzt werden können. Diese Anmerkungen sind zahlreich und spiegeln den aufgrund der Sekundärliteratur erhobenen Forschungsstand zum Dissertationsthema.

Mein besonderer Dank gilt Seiner Eminenz Joseph Cardinal Ratzinger, der als Erzbischof von München und Freising mir damals den Auftrag zur Promotion gab und mich vorübergehend von anderen Aufgaben in der Erzdiözese freistellte. Dank gilt ebenso Professor Dr.Leo Scheffczyk, der die Arbeit betreute und durch sein Oberseminar viele Anregungen vermittelte. Dank nicht minder Professor Dr.Peter Stockmeier, der das zweite Gutachten erstellte, und mich insbesondere auf das Problem des Anachronismus bei der Interpretation historischer Vätertexte aufmerksam machte.

Quellen

Die griechischen Christlichen Schriftsteller
der ersten Jahrhunderte

(Akademie-Ausgabe)

CLEMENS ALEXANDRINUS

Erster Band
(Band 12 der Reihe)

PROTREPTIKUS und PAEDAGOGUS

herausgegeben von

Otto Stählin

1. Auflage: Leipzig 1905

2. Auflage: Leipzig 1936

3. Auflage: Berlin 1972

durchgesehen von Ursula Treu

CLEMENS ALEXANDRINUS

Zweiter Band
(Band 15 (52) der Reihe)

STROMATA Buch I bis VI

herausgegeben von

Otto Stählin

1. Auflage: Leipzig 1906

2. Auflage: Leipzig 1939

3. Auflage: Berlin 1960

neu herausgegeben von Ludwig Früchtel

CLEMENS ALEXANDRINUS

Dritter Band

(Band 17 der Reihe)

STROMATA Buch VII und VIII

Excerpta ex Theodoto - Eclogae Propheticae

Quis Dives Salvetur - Fragmente

herausgegeben von

Otto Stählin

1. Auflage: Leipzig 1909

2. Auflage: Berlin 1970

neu herausgegeben von Ludwig Früchtel und Ursula Treu

CLEMENS ALEXANDRINUS

Vierter Band
(Band 39 der Reihe)

DIE REGISTER

herausgegeben von Otto Stählin und Ludwig Früchtel

Leipzig 1936

Ergänzungen zu Clemens

Supplementum Clementinum, erarbeitet von Th.Zahn, Erlangen 1884

In: Forschungen zur Geschichte des ntl. Kanons
und der altkirchlichen Literatur,
III, S.1 bis 176

Weitere Quellen

Platonis opera, in: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis
herausgegeben von J.Burnet, Oxford 1899
(Nachdruck 1953)

Aristoteles, in: Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis
(verschiedene Herausgeber in verschiedenen Jahren)

Philo von Alexandrien, Opera quae supersunt I bis VI, Berlin 1896 ff,
herausgegeben von Cohn-Wendland-Reiter.
VII (Indices) Berlin 1930, von H.Leisegang.

Eusebius von Caesarea, in: Die griechischen Christlichen Schrift-
steller der ersten Jahrhunderte (GCS Eus. 1/8
1902/1956)

Eusebius, Chronik, herausgegeben von A. Schöne, 2 Bde. 1866/75
aus dem Armenischen von J.Karst, 1911

Eusebius-Hieronymus, Chronik, herausgegeben von R.Helm, 2 Bde. 1913/26
J.K.Fotheringham, London 1923

Eusebius, Kirchengeschichte, herausgegeben von Ed.Schwarz, 3 Bde.
1903/1909 (mit Rufins lateinischer Bearbeitung,
herausgegeben von Th.Mommsen)

Abkürzungen clementinischer Werke

Protr. =	Protrephtikos =	Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας.
Paid. =	Paidagogos =	Παιδαγωγός.
Strom. =	Stromata =	τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματέων πρῶτος, δευτέρος, τρίτος
QDS =	Quis dives salvetur =	Τίς ὁ σφδόμενος πλούσιος ;
Exo.=	Excerpta ex Theodoto =	Ἐκ τῶν Θεοδοῦτου καὶ τῆς ἀνατολικῆς καλουμένης διδασκαλίας κατὰ τοῦς Οὐαλεντίνου χρόνους ἐπιτομαί.
Ecl.=	Ecolgae propheticae =	Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλόγαι.

Zitation der clementinischen Werke

Bei den Clemens-Zitaten sind die Stellenangaben doppelt bestimmt:

1. nach Buch, Paragraph und Vers, z.B. (Strom. V 72,3)
2. nach Band, Seite und Zeile der Clemens-Ausgabe z.B.

(GCS Bd.II, S.25, Z.4-7)

Dabei zähle ich die Bände nach der Clemens Ausgabe von Otto Stählin, nicht nach der fortlaufenden Numerierung im Corpus der griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte.

Stählin Clemens Bd.I	=	Bd.12 in der Reihe
Stählin Clemens Bd.II	=	Bd.15 (52) der Reihe
Stählin Clemens Bd.III	=	Bd.17 in der Reihe
Stählin Clemens Bd.IV	=	Bd.39 in der Reihe

In den späteren Auflagen wurde der Text der 1. Auflage anastatisch reproduziert. Die Seitenzahlen der 1. Auflage (Bd.I 1905 - Bd.II 1906 Bd.III 1909) stimmen daher mit den Seitenzahlen der jüngsten Auflage (Bd.I 1972 - Bd.II 1960 - Bd.III 1970) genau überein. Vorschläge für Änderungen und Ergänzungen blieben im Apparat.

Deutsche Übersetzungen

Des Clemens von Alexandria ausgewählte Schriften aus dem Griechischen
übersetzt von Otto Stählin (Bibliothek der Kirchenväter, II Reihe, Band
7, 8, 17, 19, 20) München, 1934 bis 1938 = Stählin Übersetzungswerk.

Titus Flavius Klemens von Alexandria: Die Teppiche. Deutscher Text
nach der Übersetzung von Franz Overbeck, Hrsg.von C.A. Bernoulli und
L.Früchtel, Basel 1936 = Overbeck-Bernoulli.

Abkürzungen

Aug R	= Augustianum, Rom
Cath	= Catholica. Jahrbuch für Kontroverstheologie, Münster
ChQuR	= The Church Quarterly Review, London
Chr W	= Christliche Welt, Gotha/Stuttgart, später Leipzig
C Chr. B	= Dictionary of Christian Biography etc. ed.W.Smith and H.Wace, London
Etudes	= in Paris erscheinende jesuitische Zeitschrift
FZP	= Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg, (Schweiz)
GN	= Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist.-Klasse
Gr	= Gregorianum, Rom
Greg Pal Thes	= Γεργώριος ὁ πᾶλλαδος, Thessaloniki
Ha, 73	= Günter Haufe, Hellenistische Volksfrömmigkeit In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg.Walter Grundmann Berlin 1965, S.68-100 (z.B. Seite 73)
Ha, 118	= Günter Haufe, Die Mysterien In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg.Walter Grundmann Berlin 1965, S.101-126 (z.B. Seite 118)
He, 305	= Harald Hegermann, Das hellenistische Judentum In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg.Walter Grundmann Berlin 1965, S.292-345 (z.B. Seite 305)
Hermes	= Hermes, Zeitschrift für klassische Philologie, Berlin
Hist.eccl.	= Historia ecclesiae, die Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea
Hs, 351	= Günther Hansen, Philosophie in der hellenistischen Welt In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg.Walter Grundmann Berlin 1965 (z.B. Seite 351)
HthR	= The Harvard Theological Review, Cambridge USA
JR	= The Journal of Religion, Chicago
JThSt	= The Journal of Theological Studies, Oxford
MThZ	= Münchener theologische Zeitschrift, München
RE	= Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 3. Aufl.Hrsg.von A.Hauck, 1896 - 1913
REG	= Revue des Études Grecques, Paris
RGG	= Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl. hrsg. von H.Gunkel und L.Zscharnack, 1927 - 1932
RHE	= Revue d'histoire ecclesiastique, Louvain

RHR	= Revue de l'histoire des religions, Paris
RHPhR	= Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Paris
RSR	= Recherches de science religieuse, Paris
Sch, 407	= Hans Martin Schenke, Die Gnosis In: Umwelt des Urchristentums, Hrg. Walter Grundmann Berlin 1965, S.371-415 (z.B. Seite 407)
Scholastik	= Scholastik, Vierteljahresschrift für Theologie und Philosophie, Eupen
So	= Sophia, Mailand, Padua
Th Athen	= Theologia, Athen
Th Ph	= Theologie und Philosophie, Freiburg i.Br.
Th Q S	= Theologische Quartalschrift, Tübingen
ThStK	= Theologische Studien und Kritiken, Gotha
TTZ	= Trierer Theologische Zeitschrift, Trier
ÜW	= Otto Stählin, Übersetzungswerk zu Clemens Alexandrinus
VigChr	= Vigiliae Christianae, Amsterdam
ZAM	= Zeitschrift für Ascese und Mystik, Innsbruck
ZkTh	= Zeitschrift für katholische Theologie, Innsbruck
ZMRW	= Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft, Münster
ZNW	= Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft Gießen, Berlin
ZThK	= Zeitschrift für Theologie und Kirche, Tübingen
ZwTh	= Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, Jena, Halle, Leipzig später Frankfurt a.M.

Literaturverzeichnis

- Aall, A. Der Logos, II, 1899 S.405-427
- Aland, B. Gnosis und Kirchenväter. Ihre Auseinandersetzung um die Interpretation des Evangeliums. Gnosis, 158-215
- Arnim, J. De octavo Clementis Stromateorum libro, Rostock 1894
- Arnold, G. Historia et descriptio theologiae mysticae, Frankfurt 1702, bes. cap. XI und XIII
- Arnou Platonisme des Peres, In: Dictionaire de Theologie Catholique, ed.A.Vacant, Paris 1903 ff. Besonders S.2304 ff)
- Avraamides, A. Clement of Alexandria and the gnostics, Studies in honor of Tom B.Jones, Kevelaer 1979
- Bardenhewer, O. Geschichte der altkirchlichen Literatur, II 2 Freiburg 1914, S.40-95
- Bardy, G. Clement d Alexandrie, Paris 1926
- Basilakes, B. κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρείας ἡ ἡθικὴ διδασκαλία Diss.phil Erlangen 1892
- Batiffol Urkirche und Katholizismus, Übersetzt von F.X. Seppelt, 1910
- Bauer, G. "Geschichtlichkeit". Wege und Irrwege eines Begriffs, Berlin 1963
- Baur, F.Chr. Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835
- Baus, K. Von der Urgemeinde zur frühchristlichen Großkirche In: Handbuch der Kirchengeschichte, Bd.I Hrsg. Hubert Jedin, Freiburg 1962
- Begotes, F.D. Ποιμαντολογικαὶ ἐννοια παρὰ κλήμεντι τῷ Ἀλεξανδρείῃ καὶ εἰδικῶς κατὰ τὸ Α βιβλίον τοῦ "Παιδαγωγος"

- Beierwaltes, W. Deus est veritas. Rezeption des griechischen Wahrheitsbegriffes in der frühchristlichen Theologie.
Pietas 15-29
- Beloch, J. Die Bevölkerung der griechisch-römischen Welt,
Leipzig 1886
- Bernard, J. Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien.
Apologethik als Entfaltung der Theologie.
Diss. Leipzig 1968
- Bernays, J. Zu Aristoteles und Clemens (Gesamm.Abhdlg. I, Bonn 1885)
- Bielke, J.A.F. Dissertatio de Clemente Alexandrino eiusque erroribus,
Jena 1737
- Bigg, Ch. The Christian Platonists of Alexandria
(Bampton Lectures, 1886) 2 Oxford 1913, (S.63-150)
- Bigg, Ch. Clement of Alexandria. In: The Encyclopaedia Britannica
VI, Cambridge 1910 (S.487-490)
- Boer, W. den De allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus
Leiden 1940
- Boussat, W. Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und
Rom, Göttingen 1915
- Bratke Die Stellung des Clemens Alexandrinus zum antiken
Mysterienwesen (ThStK 60, 1887, S.647-708)
- Buri, F. Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff, Zürich 1939
- Butterwort, C. Clement of Alexandrias Protrepticus and the Phaedrus
of Plato. (Class.Quarterly X, London 1916, S.198-205)
- Brontesi, Al La Soteria in Clemente Alessandrino, Rom 1972
- Capitaine, W. Die Moral des Clemens von Alexandrien, Paderborn 1903
- Casey, B.R.P. Clement and the two divine Logoi, JThSt 25, 1924 S.43 ff
- Casey, B.R.P. Clement of Alexandria and the beginnings of Christian
Platonism. (The Harvard Theological Review XVIII, 1925
S.39-101)

- Christ, W. Philologische Studien zu Clemens Alexandrinus.
(Abhandlungen der Kgl.Bayr. Akademie der Wissenschaften,
philosophisch-phil. Klasse, XXI 3 München 1901)
- Clark, E.A. The influence of Aristotelian though on Clement of
Alesandria. A Study in philosophica transmissio. n.
DA 28 (1967) 2323 A - 2324 A
- Clerc, J. Le Bibliothèque universelle et historique de l'année 1688,
Bd.X, Amsterdam 1688, S.175-245
- Cognat, J. Clement d'Alexandrie, sa doctrine et sa polémique,
2 Paris 1859 (507 Seiten)
- Colberg, E.D. Das Platonisch-Hermetische Christentum I
Frankfurt und Leipzig 1690
- Collomp, P. Une source de Clément d'Alexandrie et des homilies
Pseudo-Clémentinies. (Revue de philologie 37, Paris
1913, S.19-46)
- Daehne, A.F. De γνῶσις Clementis Alexandrini et de vestigiis
neoplatonicae philosophiae in ea obviis, Leipzig 1831
- Daskalakis, M. Die eklektischen Anschauungen des Clemens von Alexan-
dria und seine Abhängigkeit von der griechischen
Philosophie, Diss.phil. München 1908
- Deiber, A. Clément d'Alexandrie et l'Egypte. Paris 1905
- Deneffe Geschichte des Wortes "supernaturalis" In: ZkTh 46,
S.337-360, Innsbruck 1922
- Dörner, J.A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi
I 2, Berlin 1851, S.442-464
- Dudon, P. Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie, opusculé
inédit de Fénelon, publié avec une introduction par
le Père Paul Dudon S.J., Paris 1930
(Études de Théologie Historique x): Fénelon (1651-1715)
- Eibl, H. Die Stellung des Klemens von Alexandrien zur griechi-
schen Bildung. (Zeitschrift für Philosophie und phi-
losophische Kritik 164, 1917, S.33-59)

- Elze, M. Häresie und Einheit in der Kirche im II.Jhd.
ZThK 1974 LXXI 389-409
- Ernesti, K. Die Ethik des Titus Flavius Clemens von Alexandrien,
Paderborn 1900
- Ernst, W. De Clementis Alexandrini Stromatum libro VIII qui
fertur, Diss.phil. Göttingen 1910
- Fascher, E. Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Clemens
von Alexandrien, Studien z.NT (cf.43) 194-207
- Faye, E. de Clément d'Alexandrie, Étude sur les rapports du
christianisme et de la philosophie grecque au II e
siècle, 1 1898, 2 Paris 1906. Reproduktion: Frankfurt
a.M. 1967. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études,
sciences religieuses 12) (352 Seiten)
- Ferguson, J. Clement of Alexandria. New York, Twayne Publ.1974
- Filoramo, G. Pneuma e photismos in Clemente Alessandrino,
Augustianum 1981, XXI 329-337
- Floyd, W.E.G. Clement of Alexandrias Treatment of the Problem
of Evil. Oxford 1971
- Fortin, E.L. Clement of Alexandria and the Esoteric Traditio.
In: Studia Patristica IX (cf.1966, 150) 41-56
- Frangoulis, J. Begriff des Geistes bei Klemens von Alexandrien, 1936
- Freppel, E. Clement d Alexandrie 1 1865, 3 Paris 1891 (419 Seiten)
- Gabrielsson, J. Über die Quellen des Clemens Alexandrinus,
Upsala 1906, 2. Aufl.1909
- Gieseler, J. Commentatio, qua Clementis Alexandrini et Originis
doctrinae de Corpore Christi exponuntur. Göttingen 1837
- Gruber, W. Die pneumatische Exegese bei den Alexandrinern. Ein Bei-
trag zur Noematik der Heiligen Schrift. Granz 1957
- Haas, H. Bilderatlas zur Religionsgeschichte. Religions der
Griechen, Leipzig 1928

- Hausen, G. Philosophie in der hellenistischen Welt,
In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg. Walter Grundmann
Berlin 1965 (S.346 bis 369)
- Harnack, A.von Die Chronologie der althristlichen Literatur bis
Eusebius. Teil I bis Irenäus, Leipzig 1897, Teil II
bis Eusebius, Leipzig 1904
- Hatch, W.H.P. The idea of faith in Christian literature from the
death of St.Paul to the close of the second century,
Straßburg 1925
- Haufe, G. Hellenistische Volksfrömmigkeit
In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg. Walter Grundmann
Berlin 1965 (S.68 bis 100)
- Haufe, G. Die Mysterien
In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg. Walter Grundmann
Berlin 1965 (S.101 bis 126)
- Heard, I.B. Alexandrian and Carthaginian theology contrasted.
The Hulsean lectures 1892/93, Edinburgh 1893
- Hegermann, H. Das hellenistische Judentum
In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg. Walter Grundmann
Berlin 1965 (S.292 bis 345)
- Heusse, C. Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Ver-
hältnis zum Protreptikos und Pädagogos.
In: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie,
45, 1902, S.465-512
- Hirner, A. Die Stromata des Clemens von Alexandrien. Paradigma
für die mediale Bedeutung der Philosophie zur Entfaltung
christlicher Lehre. Ein Beitrag zum Diastasenproblem.
Diss. Innsbruck, 1970
- Hoffmann, R. Geschichte und Praxis. Ihre prinzipielle Begründung
durch Klemens von Alexandrien. Ein Beitrag zum
spätantiken Platonismus. München 1979
- Hofmann, F. Die Kirche bei Clemens von Alexandrien
In: Vitae et Veritati, Festgabe für Karl Adam
Düsseldorf 1956

- Hofstede de Groot Disputatio de Clemente Alexandrino, Groningen 1826
- Hort, F.J.A. Six lectures on the Ante-Nicene Fathers,
London 1895, Lect.IV, S.82-92
- Jonas, H. Gnosis und spätantiker Geist, I und II, Göttingen 1954
- Kattenbusch, F. Das apostolische Symbol II, Leipzig 1900, S.102-134
- Knittel Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien
ThQS 55, 1873, S.171-219 und S. 363-417
- Koch, Hugo War Klemens von Alexandrien ein Priester?
ZNW 20, 1921, S.43 ff
- Kutter, H. Clement Alexandrinus und das Neue Testament,
Gießen 1897
- Lazatti, G. Introduzione alle studio Clemente Alessandrino,
Mailand 1939
- Laemmer, H. Clementis Alexandrini de λόγῳ doctrina, Leipzig 1855
- Lattey, C. De deification of man in Clement of Alexandria
In: JThSt 17, Oxford 1916, S.257-252
- Lebreton, J. Le désaccord de la foi populaire et de la théologie
savante dans l'Église chrétienne du III siècle
RHE 19, 1923, S.481-506 und 20, 1924, S.5-37
- Lehmann, F. Die Katechetenschule zu Alexandria, Leipzig 1896
- Levasti, A. Clemente Alessandrino iniziatore delle mistica
cristiane, RiAsc 12 (1967) 127-147
- Lilla, S.R.C. Clement of Alexandria. Astudi in Christian Platonism
and Gnosticism, London 1971
- Lührmann, D. Glaube im frühen Christentum, Gütersloh 1976
- Magdeburger
Centurien Ecclesiastica Historia
Basiliae (Basel) 1559, secunda centuria
- Marsh, H.G. The use of *μυστήριον* in the writings of Clement
of Alexandria. JThStr 37, Oxford 1936, S.64-80

- Matsouka, N. ἡ περὶ ἑλληνικῆς φιλοσοφίας ἀντίληψις
Κλήμεντος τοῦ Ἀλεξανδρείου
GregPalThes 44 (1961) S.38-47
- Mayer, A. Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von
Alexandrien. In: Studia Anselmiana, Rom 1942
- Mees, M. Die Zitate aus dem Neuen Testament bei Clemens von
Alexandrien. In: Quaderni di "Vetera Christianorum"
2, Bari/Rom 1970
- Mees, M. Jetzt und Dann in der Eschatologie des Klemens von
Alexandrien. Augustianum, 1978 XVIII S.127-137
- Meifort, J. Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus, Tübingen 1928
- Merk, C. Clemens Alexandrinus in seiner Abhängigkeit von der
griechischen Philosophie, Diss.phil. Leipzig 1879
- Merki, H. ὁμοίως θεῷ, Freiburg (Schweiz) 1952
- Meyboom, H.U. Clemens Alexandrinus, Leiden 1912
- Michels, Th. Geschichtlichkeit der Theologie
(9. Forschungsgespräch des internationalen Forschungs-
zentrums für Grundfragen der Wissenschaften)
Salzburg 1970
- Möhler, J.A. Patrologie, I Regensburg 1840, S.430-486
- Molland, E. Clement of Alexandria on the origin of Greek Philosophy
(Symbolae Osloenses, fasc.15/16) Oslo 1936, S.57-89
- Mortley, Raon The mirror and 1 Cor.13,12 in the epistemology of
Clement of Alexandria.
Vigiliae christianae, Amsterdam Bd.30, 1976, S.109-120
- Moßbacher, H. Präpositionen und Präpositionsadverbien unter besonderer
Berücksichtigung der Infinitivkonstruktionen bei
Klemens von Alexandrien, ein Beitrag zur Geschichte
des Attizismus. Diss.phil.Erlangen 1931
- W.Münscher Darstellung der moralischen Ideen des Clemens von
Alexandrien und des Tertullian. Ein Beitrag zur
Geschichte der christlichen Sittenlehre. Helmstädt 1796

- Munck, J. Untersuchungen über Klemens von Alexandria
Stuttgart 1933
- Norden, E. Die antika Kunstprosa
- Normann, F. Teilhabe- ein Schlüsselwort der Vätertheologie
Münster 1978
- Le Nourry N. Dissertationes de omnibus Clementis Alexandrini
operibus, 1703 (bei Migne, S.G.IX, Sp.795-1484)
- Osborn, E.F. The philosophy of Clement of A. Cambridge 1957
- Otto, R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des
Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 1917
- Overbeck, F. Über die Anfänge der patristischen Literatur.
(Historische Zeitschrift 48, 1882, S.417-472)
- Pade, B. λόγος Θεός bei Klemens von Alexandrien, Rom 1939
- Patrick, John Clement of Alexandria
(The Croall Lecture for 1899/1900) Edinburgh 1914
- Pohlenz, M. Klemens von Alexandria und sein hellenisches
Christentum, Göttingen 1943
- Preische, H. De γνώσει Clementis Alexandrini, Diss.phil.Jena 1871
- Prümm, K. Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata
des Klemens von Alexandrien
In: Scholastik, XII Jhg. Valkenburg 1937
- Prümm, K. Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der
altkirchlichen Umwelt. Rom 1954
- Puech, Aime Histoire de la litterature grecque chretienne, II,
Paris 1928, S.326-356
- Quatember, F. Die Person des Klemens und sein Werk, der Pädagogus
Wien 1946
- Quispel, G. Gnosis als Weltreligion, Zürich 1951
- Rahner, K. De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini
qui aequivalet nostro conceptui entis supernaturalis.
In: Gregorianum. 18.Jhg. Rom 1937

- Reinkens, H.J. De Clemente presbytero alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo lieber. Vratislaviae, 1851
- Renthe-Fink, L. Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck
2.Auflg. Göttingen 1968
- Riedinger, R. Zur antimarkionitischen Polemik des Clemens von Alexandria. VigChr Bd.29, Amsterdam 1975, S.15-32
- Rüther, Th. Die Leiblichkeit Christi nach Clemens von Alexandrien. ThQS 107, 1926, S.231-254
- Rüther, Th. Die eine Kirche und die Haeresie bei Klemens von Alexandrien. In: Catholica, Münster 1958
- Scham, J. Der Optativgebrauch bei Clemens von Alexandrien in seiner sprach- und stilgeschichtlichen Bedeutung. Ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus in der altchristlichen Literatur. Paderborn 1913
- Schenke, H.M. Die Gnosis. In: Umwelt des Urchristentums, Hrsg von Walter Grundmann, Berlin 1965 (S.370 bis 415)
- Scherer, W. Clemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien Diss.phil. München 1907
- Schmöle, K. Die pneumatische Gnosis und Ansätze einer christlichen Geschichtsmetaphysik im Werk des Klemens von Alexandrien. In: Pietas, Münster 1980
- Schroeckh, J.M. Christliche Kirchengeschichte, III (2), Leipzig 1777
- Schrofnor, E. Gnostisches Christentum bei Clemens von Alexandrien Diss. Innsbruck 1969
- Stählin, O. Clemens Alexandrinus und die Septuaginta In: Gymn. - Progr. Nürnberg 1901
- Stockmeier, P. "Offenbarung" in der frühchristlichen Kirche In: Hdb. der Dogmengeschichte, Bd.1, H.1
- Stockmeier, P. Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. Düsseldorf 1983

- Tengblad, T. Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien. Diss. Lund 1932
- De Tillemont Memoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles, III, Venise 1732
- Tollinton, R.B. Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism. 2 Bd. London, 1914 (366 und 339 Seiten)
- Trevijano, R. The early Christian Church of Alexandria, Studia Patristica, XII (Berlin 1975) S.471-477
- Vardiman, E. Die große Zeitwende. Zwischen Hellenismus und Urchristentum. Wien 1978
- Völker, W. Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus. In: Texte und Untersuchungen, Bd.57. Berlin 1952
- Wagner, R. Die Gnosis von Alexandria. Eine Frage des frühen Christentums an die Gegenwart. Stuttgart 1968
- Wendland Quaestiones Musonianae. Diss.phil. Berlin 1886
- Winter, F.J. Die Ethik des Clemens von Alexandrien, Leipzig 1882
- Witt, R.E. The Hellenism of Clement of Alexandria (The Classical Quarterly 25, London 1931, S.195-204)
- Wyrra, D. Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. Diss.theol 1981
- Wytzes, J. The twofold Way. Platonic influences in the Work of Clement of Alexandria. VigChr 11 (1957) S.226-245
- Zahn, Th. Supplementum Clementinum, Erlangen 1884
- Ziegert, P. Zwei Abhandlungen über T.Flavius Clemens Alexandrinus. Psychologie und Logoschristologie, Heidelberg 1894

FORSCHUNGSBERICHT

Forschungsbericht

Dieser Forschungsbericht ist chronologisch geordnet und will ab dem 16. Jahrhundert einen Überblick (1) über wichtige Autoren und deren Werke geben, die entweder über Clemens insgesamt oder über Einzelthemen bei Clemens, die zum Thema dieser Dissertation in Beziehung stehen, gearbeitet haben.

Im Jahre 1559 erschien in Basel eine "Ecclesiastica Historica", bekannt unter dem Namen Magdeburger Centurien. Im Bericht über das "secunda centuria" wird auch Clemens Alexandrinus behandelt. Die Magdeburger Centurien treten bereits für Athen als Geburtsort des Clemens ein und zeichnen ein Bild der Persönlichkeit des Clemens, das auch heute noch als zutreffend und gut beobachtet gelten kann: "...fuit autem omnino in hoc homine ingens discendi cupiditas, ingenium acutum, tenacissima memoria, fervens zelus gloriae Dei ac Christianae religionis" (Magdeburger Centurien, secunda centuria S.189)

In der "Bibliothèque universelle et historique de l'anneé", erschienen 1688 in Amsterdam, behandelt im X. Band auf den Seiten 175 - 245 Jean Le Clerc auch Clemens im Zusammenhang mit anderen Kirchenvätern. Dabei stellt Le Clerc bereits fest, daß bei Clemens ein Mangel an fester und einheitlicher Terminologie zu beklagen sei, wodurch das Verständnis der Texte des Clemens erheblich erschwert würde (2). Diese Feststellung von Le Clerc ist zutreffend, wie sich bei den Textanalysen im systematischen Teil dieser Dissertation wiederholt zeigen wird.

Francois de Fénelon (1651 bis 1715), Erzbischof von Cambrai, der bedeutende geistliche Schriftsteller im Frankreich seiner Zeit, hatte sich ebenfalls mit Clemens beschäftigt. Seine Schrift "Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie" wurde 1930 von Père Paul Dudon SJ neu zugänglich gemacht und mit einer wertvollen Einleitung versehen. Fénelon, 1689 bis 1699 Erzieher Ludwigs von Burgund, des Enkels Ludwigs XIV, war ein Gegner des Gallikanismus und trat für den Quietismus ein. Dies brachte ihn in Gegnerschaft zu Jacques Bénigne Bossuet (1627 bis 1704), Bischof von Meaux, der von Ludwig XIV zum Erzieher des Dauphin berufen worden war. Fénelon hat Clemens einseitig im Sinne der quietistischen Mystik umgedeutet (3). Nach Fénelon muß die Gnosis von jeglicher diskursiven Meditation, von aller Verstandes-tätigkeit streng geschieden werden. Im Zustand der Vollkommenheit erlischt beim Gnostiker jede Aktivität (Quietismus!), der Wille

kommt völlig zur Ruhe, alle Freiheit und alles Eigenbegehren hören auf, damit Gottes Geist in der Seele alles in allem werden kann. Dudon urteilt über diese einseitige Umdeutung der Stromata: "Le Gnostique...n'est pas une étude calme et objective des théories des Stromates, c'est un plaidoyer" (Dudon S.135).

E.D. Colberg vertrat gegenüber Fénelon genau den entgegengesetzten Standpunkt in der Deutung des Clemens. Für ihn ist Clemens nicht der Mystiker jenseits aller Verstandestätigkeit, sondern der Philosoph, der Platoniker. In seinem Buch "Das Platonisch-Hermetische Christentum", erschienen 1690 in Frankfurt, behauptet Colberg, daß Clemens in Athen die platonische Philosophie gelernt habe, die er später mit dem christlichen Glauben vermischte ohne aufzuhören, in erster Linie ein Platoniker zu bleiben.

In der Forschungsgeschichte über Clemens ist zu beobachten, wie immer wieder Autoren mit einer vorgegebenen festen Meinung und Ansicht an die Schriften des Clemens herantreten und diese Schriften dann im Lichte ihrer Vor-Urteile deuten und beurteilen. So nimmt es nicht Wunder, daß neben Quietisten und neben Platon verehrenden Humanisten auch die im Barock Zeitalter wieder erstarkenden Scholastiker sich des Clemens bemächtigen. Dazu gehört vor allem Le Nourry 1703 mit seinem umfangreichen Werk "Dissertationes de omnibus Clementis operibus", das bei Migne, *Seria Graeca* IV, Sp. 795 bis 1484, wieder abgedruckt wurde. Le Nourry liegt weniger daran, die Lehre des Clemens in sich darzulegen - schon gar nicht unter Berücksichtigung der geistesgeschichtlichen und historischen Situation des 2. Jahrhunderts - sondern Le Nourry will die katholische Rechtgläubigkeit des Clemens in einigen strittigen Punkten verteidigen. Seine Tendenz hat Le Nourry unmißverständlich selbst angegeben: "nihil itaque in hac Clementis sententia et doctrina quidpiam deprehendi potest, quod omnino rectum non sit ac plane orthodoxum" (zitiert nach Migne, S.G. IV, Sp. 1234 D). Le Nourry verwendet ständig scholastische Fachausdrücke und sucht die Übereinstimmung des Clemens mit Augustinus, Thomas von Aquin und dem Tridentinum nachzuweisen. W.Völker urteilt über Le Nourry: "Aber für eine historische Betrachtung ist diese Arbeit doch nicht recht wertbar, so sehr man auch Belesenheit, Scharfblick und Fleiß ihres Autors bewundern muß und so gute Dienste sie auch heute noch uns als Stoffsammlung leistet." (Völker S.54)

Aus einer ähnlichen Grundeinstellung heraus wie Le Nourry hat auch J.A.F. Bielke seine "Dissertatio de Clemente Alexandrino eiusque

erroribus" geschrieben, erschienen 1737 in Jena. Im Unterschied zu Le Nourry findet Bielke bei Clemens eine Anzahl "errores", die einzeln aufgezählt werden. Bielke bemüht sich mit fleißiger Gelehrsamkeit zu ermitteln, wieweit Clemens dogmatisch korrekt geschrieben habe, und ob er als "testis veritatis" gelten könne.

Gegen Ende des 18. Jhds. gerät dann Clemens in die Hände der Aufklärer. Wieder wird ein neuer, äußerlicher Maßstab in Clemens hineingetragen, ein Maßstab allerdings, der Clemens noch sehr viel weniger gerecht wird, als die scholastische Vor-Entscheidung. Jedem, der die Texte des Clemens in Ruhe gelesen und durchdacht hat ist sonnenklar, daß der Geist der Aufklärung und das philosophisch-spekulative, dabei tieffromme Ingenium des Clemens sich wie Wasser und Feuer gegenüberstehen müssen.

Zu diesen Aufklärern gehört J.M.Schroeckh, der eine "Christliche Kirchengeschichte" schrieb (2. Auflage Leipzig 1777), in deren III. Band auf den Seiten 251 bis 289 Clemens Alexandrinus behandelt wird. Darüber urteilt W.Völker: "Wie oberflächlich mutet uns der Abschnitt an, den Schroeckh im dritten Band seiner langatmigen Kirchengeschichte unserem Autor gewidmet hat, wie voll platter Urteile, wie bar jeden tieferen Verständnisses! Clemens wird hier ganz vom Standpunkt des Aufklärers betrachtet, deshalb wird allein seine "Tugendlehre" gelobt." (Völker, S. 54/55) (4). Schroeckh gehört auch zu denen, die sich darüber beklagen, daß Clemens oft eine mehr verhüllende statt klärende Ausdrucksweise benutze mit absichtlich versteckten Andeutungen.

A.F. Daehne bemühte sich in seiner Abhandlung "De $\gamma\omega\gamma\epsilon\iota$ Clementis Alexandrini et de vestigiis neoplatonicae philosophiae in ea obviis", (Leipzig 1831), die Beziehungen aufzudecken, die Clemens mit dem werdenden Neuplatonismus verbinden. A.Aall hat 1899 in seiner Schrift "Der Logos" Daehnes Arbeiten fortgeführt und auf die ideengeschichtlichen Beziehungen zum Neuplatonismus erstmals hingewiesen. Grundsätzlich ist jedoch darauf zu achten, daß der Neuplatonismus erst nach Clemens entstand und daß Clemens Christ war und Plotin nicht. Die meisten der Ähnlichkeiten zwischen Clemens und Plotin erklären sich aus gemeinsamen Quellen, vor allem aus Philo von Alexandrien.

E.R.Redepenning hat in seiner großen Biographie über Origenes (Bonn 1841) auch Clemens in einem längeren Abschnitt (S. 83 bis 183) behandelt. W.Völker urteilt (S. 55), Redepenning habe zwar den Stoff fleißig zusammengestellt, aber nicht innerlich durchdrungen. Gelegentlich polemisiert Redepenning gegen Hegel und die damalige Metaphysik überhaupt, was seinen vorgegebenen Standpunkt kennzeichnet.

Ebenfalls von einem vorgegebenen Standpunkt geht H.J.Reinkens aus in seiner umfangreichen Arbeit (358 Seiten) "De Clemente presbytero Alexandrino homine, scriptore, philosopho, theologo liber" (Breslau 1851). Reinkens deutet Clemens als Theologen vom System der neuscholastischen katholischen Dogmatik her, was zu Anachronismen und Mißdeutungen führen muß. Wenn man die Ausführungen Reinkens über die πίστις bei Clemens mit dem Rechtfertigungsdekret des Tridentinums vergleicht, ergeben sich überraschende Übereinstimmungen. Es heißt bei Reinkens S.327, der Glaube entstünde "divina gratia excitante et adjuvante", was wörtlich aus dem Rechtfertigungsdekret (VI,5) übernommen ist. Weiter führt Reinkens aus, der Glaube bei Clemens sei ein Führwahrhalten und ein freiwilliges Zustimmen zu den Lehren der Kirche (Reinkens S.332 ff), was ebenfalls dem Tridentinum (VI,6) entspricht. Reinkens formt die Darlegungen des Clemens über die πίστις eigenmächtig um, damit er sie als Belege in einen fertigen dogmatischen Beweisgang einfügen kann. Dabei entstammen Begriffe und Gedankenführung dieses dogmatischen Beweisganges der neuscholastischen Theologie des 19. Jahrhunderts, die von Clemens durch einen historischen Graben von 17. Jahrhunderten getrennt ist. (5)

Auch die französische Monographie von J.Cognat "Clement d'Alexandrie, sa doctrine et sa polemique" (2. Aufl.Patris 1859, 507 Seiten) ist von einer Tendenz geprägt, die der Verfasser gleich am Anfang seiner gelehrten Arbeit offen ausspricht: "Notre travail n'est donc pas une oeuvre de pure érudition historique. C'est pour répondre à des besoins présents..." (Cognat, S.III). Cognat will die katholische Apologetik in Frankreich erneuern und empfiehlt dabei einen Reformweg, der zwischen Rationalismus und Fideismus in der Mitte liegt. Er passt darum Sprache, Begrifflichkeit und die Methodik der zu seiner Zeit herrschenden neuscholastischen Theologie an und interpretiert Clemens von Thomistischen Ideen aus. Besonders ausführlich behandelt Cognat das Verhältnis von πίστις und γνῶσις bei Clemens und weist dabei nachdrücklich auf die Bedeutung des christlichen Elementes, von dem Clemens nachhältig geprägt sei, hin. Dabei neigt Cognat dazu das philöphische Element, durch das Clemens ebenfalls bestimmend geprägt wurde, in seiner Bedeutung zu unterschätzen.

Das Buch von E.Freppel "Clément d'Alexandrie", 1. Aufl. 1865, 3. Aufl. Paris 1891 (419 Seiten), will nicht der Forschung dienen, sondern ist aus Vorträgen erwachsen. Freppel bietet in schwungvoller Sprache eine ausführliche Darstellung von Werk und Bedeutung des Clemens, die für ein weiteres Publikum gedacht ist. Dabei passt Freppel ebenfalls die

Gedanken des Clemens der katholischen Dogmatik und den Lehren des Konzils von Trient an. Freppel polemisiert gegen Luther und Calvin und zeigt den scharfen Gegensatz zwischen Clemens und den Reformatoren, ohne allerdings genügend zu beachten, daß zwischen Clemens und den Reformatoren 1.300 Jahre Zeitabstand liegen. Ebenfalls bemüht sich Freppel zu zeigen, daß Clemens entschieden vom Quietismus des 16. Jhds. abzugrenzen sei, wobei Freppel den Clemens genau im umgekehrten Sinne interpretiert wie Francois de Fénelon. Freppel hat, wie viele Forscher vor und nach ihm, ebenfalls in seiner umfangreichen Monographie die Unordnung in den Schriften des Clemens und das häufige Abreißen des gedanklichen Fadens beklagt (S.261). Er hat ferner darauf hingewiesen (S.353), daß der Symbolismus des Clemens nicht nur als taktische Maßnahme aus Klugheit zu verstehen sei, sondern bestimmten religiösen Grundeinsichten entspringe.

Wichtig für das Thema dieser Dissertation ist die Arbeit von Knittel über "Pistis und Gnosis bei Clemens von Alexandrien", die 1873 in der Tübinger Theologischen Quartal-Schrift erschienen ist. Knittel analysiert und interpretiert sorgfältig die Texte, in denen Clemens seine Gedanken zu πίστις und γνῶσις entfaltet, und zeichnet das Bild des vollkommenen Gnostikers, wie es Clemens in seinen Stromata entworfen hatte. Dabei weist Knittel darauf hin, daß Clemens nicht ausschließlich rein theoretisch die christliche Lehrwissenschaft habe fördern wollen, sondern vor allem auch praktische Zwecke verfolge: Die Bekhrung zum Christentum, wofür die rhetorisierende Sprache des λόγος πρῶτος ἐπεικός ein Beleg sei (Knittel S.175). Völker weist (S.8) ebenfalls darauf hin, daß Knittel mit Recht wie Möhler und Tollinton die Schriften des Clemens zum Kreis der apologetischen Literatur gerechnet habe. Am Schluß seiner Abhandlung gibt Knittel eine zusammenfassende Beurteilung des Clemens: Clemens habe beabsichtigt, den Inhalt der christlichen Offenbarungswahrheit in die Form einer christlichen Lehrwissenschaft zu gießen und zu zeigen, daß das Christentum die wahre, reine, vollendete, weil göttlich geoffenbarte Philosophie darstelle (Knittel S.405).

Bedeutsam und ebenfalls für diese Dissertation wichtig ist das von Th.Zahn erstellte "Supplementum Clementinum" (Erlangen 1884). Zahn hat sich große Verdienste durch die Sammlung und Sichtung aller erreichbaren Clemens-Fragmente erworben, die dann Otto Stählin in seine vorbildliche, große kritische Textausgabe der erhaltenen Schriften des Clemens (Leipzig 1905 bis 1909) einbauen konnte. Da vor allem der Bibel-Kommentar des Clemens nicht erhalten ist (Hypotyposeis), sind wir Th.Zahn für seine Fragmenten-Sammlung sehr dankbar.

Die Beziehungen von Clemens zu Aristoteles hat J. Bernays (Gesammelte Abhandlungen I, Bonn 1885, S.151-164) eingehend untersucht. Er vergleicht Strom.II 60 mit Aristoteles Nik.Ethik III 2, S.1111 a und kommt zu dem Ergebnis, daß Clemens den Text des Aristoteles reproduziert, aber in den Text bald kürzend, bald erweiternd eingegriffen habe. Die Erweiterungen entstünden durch zusätzliche Erklärungen und ausmalende Gedankenketten, die Clemens einfüge. Bernays vermutet, daß Clemens einen Kommentar zu Aristoteles benützt und diesem Zusätze und Beispiele entnommen habe. Bernays schreibt, "daß bei Clemens die Ausmalung voller erscheint, weil die scharfen und feinen Striche des Aristoteles mit dem etwas dickeren Pinsel eines, allerdings kundigen, Auslegers überzogen werden" (Bernays S.162). W.Völker kommt (S.50 Anm.1) zu dem Urteil, daß für die clementinische Arbeitsweise der scharfsinnige und kenntnisreiche Aufsatz von J. Bernays sehr lehrreich sei.

Ch. Bigg hat 1886 in seinen berühmten Vorlesungen "The Christian Platonists of Alexandria" (Bampton Lectures, 1886, 2.Aufl. Oxford 1913, S.63 bis 150) einen Abschnitt dem Clemens gewidmet. Bigg gibt darin einen gelehrten Überblick über das Ganze der Theologie des Clemens von hoher Warte aus. Dabei hat Bigg auch zu der Frage Stellung genommen, ob Clemens als echter Mystiker anzusehen sei oder nicht. Im Gegensatz zu Francois de Fénelon und anderen Forschern verneint Bigg diese Frage: "Thought the father of all the Mystics he is no Mystic himself. He did not enter the enchanted garden which he opened for others" (Bigg, S.131 f). Dabei faßt Bigg den Begriff der Mystik allerdings sehr eng: "I have taken Mysticism as coextensive with Ecstasy" (Bigg, S.132, Anm.1). Fachleute für die Erforschung der Mystik stimmen aber heutzutage weitgehend darin überein, daß Ekstasen den mystischen Zustand zwar häufig begleiten, aber für die Mystik selber nicht konstitutiv sind (6).

Einen extremen Standpunkt in der Clemensforschung hat I.B. Heard eingenommen, wie schon aus dem Titel seiner Arbeit hervorgeht: "Alexandrian and Carthaginian theology contrasted" (Edinburgh 1893). I.B. Heard spielt Alexandrien gegen Karthago aus. Augustinus habe die Weichen falsch gestellt, es gelte für die zukünftige Theologie zu den Alexandrinern zurückzukehren. Clemens habe ein reineres und den Ursprüngen näheres Christentum vertreten als Augustinus, von dem die theologischen Fehlentwicklungen des Mittelalters ihren Ausgang genommen hätten. Man hat den Eindruck (7), für Heard seien die wahren Fortsetzer des Clemens und des Origines die Mystiker, die Quietisten, die Quäker und die Cambridge-Platonisten!

Einen großen Nachhall hat die schwungvoll geschriebene Monographie von E.de Faye ausgelöst: "Clément d' Alexandrie, Etude sur les rapports du Christianisme et de la philosophie grecque au II^e siècle", (Paris 1898, 2. Aufl. 1906) (352 Seiten). Am Anfang seiner Abhandlung (S 18 ff) hat sich de Faye bemüht, die Bekehrungsgeschichte des Clemens im engen Anschluß an die des Justin zu rekonstruieren. Dann wendet sich de Faye den literarkritischen Fragen zu und sucht die Stellung der Stromata innerhalb der Trilogie zu klären. Vor de Faye hatte man unbefangen angenommen, daß die Stromata den dritten Teil der Trilogie - Protreptikos - Paedagogus - Stromata - bildeten. Dagegen behauptet de Faye (S.87 ff), die Stromata stellten nur eine Art Einleitung in diesen dritten Teil dar, der den Titel Didaskalos tragen sollte. Clemens habe auf diesen dritten Teil wiederholt hingewiesen, sei aber nicht dazu gekommen, ihn zu schreiben. Vielmehr habe er nach dem Paedagogus zunächst mit den Stromata begonnen als Vorbereitung zum Didaskalos, um die gegen höhere griechische Bildung feindlich eingestellten Gemeindeglieder vom Nutzen der Philosophie zu überzeugen. Dabei seien ihm unter der Hand die Stromata immer länger und länger gediehen. (8) Im übrigen beurteilt W.Völker die Arbeit von de Faye folgendermaßen: "De Faye beschränkt sich darauf, die literarischen Fragen zu behandeln und an einigen ausgewählten Beispielen die Verschlingung christlicher und philosophischer Motive aufzudecken. Aber gerade hier dringen seine Ausführungen nicht sonderlich tief ein und fordern bei der Schilderung des Vollkommenen zuweilen Widerspruch heraus. In einigen Partien hat man den Eindruck, mehr einen glatten und anregend geschriebenen Essay zu lesen als eine gelehrte Untersuchung, und die Widersprüche, die das Buch enthält, beweisen doch wohl, daß ein letztes Durchdringen des Stoffes fehlt. Gleichen katholische Bearbeiter den Clemens der tridentinischen Dogmatik an, so bemüht sich de Faye um den Nachweis, daß sein Held ein Christentum vertreten habe, das reiner und ursprünglicher gewesen sei als das durch Augustin bestimmte abendländische, und zu dem es daher zurückzukehren gelte." (Völker S. 57/58) (9).

Wendland hat 1898 in der Theologischen Literaturzeitung (Kol. 654 ff) eine ausführliche Rezension zu der Monographie von de Faye gebracht. In den Fragen der Literarkritik stimmt Wendland mit der Position von de Faye überein und fügt die gewagte Behauptung hinzu, daß Clemens bereits einen Teil der Stromata fertig gehabt habe, ehe er damit begann, den Paedagogus zu schreiben. In seiner Dissertation "Quaestiones Musonianae", Berlin 1886, hatte Wendland darüber hinaus bereits die Meinung

vertreten, daß der Pädagogus in weiten Teilen so sehr von Stoizismus durchtränkt sei, daß er zum großen Teil nicht als selbständiges Werk des Clemens angesprochen werden könne. Vielmehr habe Clemens einen stoischen Autor abgeschrieben und mit christlichen Lehren ergänzt. Dieser Stoiker sei Musonius gewesen, dessen Buch dem Clemens im Original noch vorgelegen habe. (10)

In der Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie veröffentlichte C.Heussi 1902 seine Abhandlung "Die Stromateis des Clemens Alexandrinus und ihr Verhältnis zum Protreptikos und Pädagogos" (S. 465 bis 512), in der er die Position von de Faye und erst recht die von Wendland zu erschüttern suchte. Heussi kehrte zur traditionellen Auffassung über die Stellung der Stromata in der Trilogie zurück.

Es ist allgemein bekannt, daß Clemens in seine Schriften mannigfache fremde Stoffe hineinverarbeitet hat. Die Altphilologen bemühten sich darum wiederholt, die Quellen des Clemens möglichst genau zu bestimmen. Ein umfangreiches und gründliches Werk dazu erarbeitete J. Gabrielsson "Über die Quellen des Clemens Alexandrinus", erschienen 1906 in Upsala. Am Anfang seines Buches (S.1 ff) gibt Gabrielsson einen wertvollen Überblick über die Literatur.

Für die Thematik dieser Dissertation ist die Arbeit von Wilhelm Scherer "Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien" besonders wichtig, erschienen 1907 in München. Scherer hebt (S.3) den Grundgedanken hervor, wonach der Philosophie eine providentielle Stellung ($\theta\epsilon\iota\alpha\varsigma \ \epsilon\gamma\chi\omicron\nu\ \pi\pi\omicron\nu\omicron\iota\delta\varsigma$) im Heilsplan Gottes zukomme: Die Philosophie sollte die Heiden auf ähnliche Weise auf die Menschwerdung des Logos vorbereiten, wie Gesetz und Propheten die Juden. Scherer behandelt die Quellen und das Entstehen der Erkenntnis nach Clemens (S.14 ff), dann die Stufen der Erkenntnis nach Clemens (S. 29 ff), den Umfang (S.40 ff) und die Schranken (S.54 ff) der menschlichen Erkenntnis und schließt mit der Gnosis nach ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung (S.69 ff). Scherer betont (S.82), daß Clemens selbst beim höchsten Zustand der $\gamma\nu\tilde{\nu}\sigma\iota\varsigma$, bei der $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\tilde{\upsilon}$, nicht von "Ekstase" spreche, welche Philo und später der Neuplatonismus so sehr hervorgehoben hätten. Scherer zählt also Clemens nicht zu den Mystikern, sondern zu den kontemplativen Rationalisten. Die Abhandlung von Wilhelm Scherer ist ein deutliches Beispiel dafür, wie methodisch vorgegangen werden muß, wenn untersucht werden soll, was Clemens zu einem bestimmten, fest umgrenzten Themengebiet zu sagen hatte. Scherer entwirft von sich aus ein System seines Themas mit Gliederungen und Untergliederungen und sucht dann

in den weitverstreuten Schriften des Clemens zusammen, was der Alexandriner jeweils zu den einzelnen Teilgebieten des Themas ausgeführt hatte. (11)

John Patrick hat 1914 in Edinburgh und London eine Monographie "Clement of Alexandria" (329 Seiten) erscheinen lassen, die aus seinem schon 1899/1900 gehaltenen Vorlesungen entstanden ist. Bei aller gefälligen Darstellungsweise begnügt sich Patrick damit, die Ergebnisse der bisherigen Clemensforschung im Überblick zusammenzustellen. Für die Tendenz des Werkes kennzeichnend ist es, wenn Patrick schreibt: Clemens sei "the first systematic teacher of Christian doctrine, the foremost champion of liberal culture in the Church" (S.13). Patrick meint, wie Clemens sich allen neuen Bestrebungen seiner Zeit gegenübergeschlossen zeigte ohne den Zusammenhang mit der Tradition zu verlieren, so sollten auch wir heutigen verfahren: "The problem of the Church to-day is, in loyalty to the past, to adjust itself to the new forces in the thought of our time" (S.63). Patrick sieht also in Clemens einen Hauptrepräsentanten des kirchlichen Liberalismus seiner Zeit und will ihn als Vorbild für liberale Bestrebungen der Gegenwart hinstellen. Das Buch von Patrick zeigt einmal mehr, wie groß für Autoren über Clemens die Versuchung ist, eigene Vor-Urteile, eigene theologische Standpunkte, eigene Überzeugungen in Clemens hineinzudeuten, um dann anschließend sich diese Überzeugungen von Clemens bestätigen zu lassen. Was dabei herauskommen kann, ist erstaunlich: Für Le Nourry stimmt Clemens hervorragend überein mit Augustinus, mit Thomas von Aquin, mit dem Konzil von Trient, für John Patrick mit dem theologischen Liberalismus des beginnenden 20. Jahrhunderts, der sich darum bemühte, die anglikanische Kirche zu reformieren!

Die umfangreichste Monographie, die je über Clemens erschienen ist, schrieb R.B. Tollinton: "Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism", 2 Bände (366 und 339 Seiten!), erschienen 1914 in London. Schon der Titel zeigt, daß Tollinton eine ähnliche Tendenz vertritt

wie John Patrick. Auch bei Tollinton ist Clemens "at once the champion of continuity and the leader of wise and timely innovation" (Tollinton II S.67), also ein würdiger Vertreter des Liberalismus, den es nachzuahmen gilt: "Christian Liberalism has had few worthier exponents" (Tollinton II S. 283). Die Darstellung bei Tollinton ist breit und populär, neue Forschungsergebnisse werden nicht erarbeitet. Tollinton schildert seinen Clemens mit Wärme und verehrender Liebe, was sogar soweit führt, daß Tollinton die großen Lücken, welche die exakte

Geschichtswissenschaft bei der Darstellung des Lebensweges des Titus Flavius Clemens offen lassen muß, mit romanhafter Phantasie auszufüllen sucht. Tollinton schildert im 1. Kapitel seiner großen Clemens Monographie den Stammbaum und die Jugendschicksale des Clemens (Tollinton I, S. 1 bis 14) und bringt eine phantasiereiche Beschreibung der letzten Lebensjahre des Alexandriner (Tollinton I, S. 23 bis 26), ohne sich irgendwie auf historische Quellen berufen zu können (12).

Eine Arbeit zu literarkritischen Fragen hat 1915 mit seiner Abhandlung "Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom" W. Bousset geliefert. Bousset versuchte, ausgehend von philologischen Beobachtungen in den Eclogae propheticae und in den Excerpta es Theodoto eine "Pantainus-Quelle" zu rekonstruieren. Pantainus war der Lehrer des Clemens gewesen. Bei der Quelle muß es sich um Höher-Nachschriften (Collegheften) gehandelt haben, da Pantainus seine Lehre nur mündlich mitzuteilen pflegte.

Bousset findet seine "Pantainus-Quelle" besonders im VI. und VII. Stromateis und versucht, einen Unterschied in der Grundstimmung zwischen den ersten fünf und den letzten beiden Stromata nachzuweisen. In den Stromateis VI und VII würde dem Leser eine wärmere gnostische Stimmung entgegenwehen als in den ersten Büchern, auch würde in den beiden letzten Büchern der Pistiker entschieden dem Gnostiker untergeordnet werden, eine Unterordnung, die sogar im Jenseits fortduere. Diese Konstruktionsversuche sind von der Clemens-Forschung und den Altphilologen weitgehend abgelehnt worden (13) (14).

C.W. Butterworth bietet in seinem Aufsatz "Clement of Alexandria's Protrepticus and the Paedrus of Plato" (Class. Quarterly X, London 1916, S. 198 bis 205) einen überaus förderlichen Vergleich zwischen dem Clemens Protrepticus und Plato's Phaedrus. Butterworth berücksichtigt Phrasen, Sentenzen, Wortschatz und Anspielungen und kommt zu dem Ergebnis, daß Clemens die Sprache Platos ebenso unbewusst spricht, wie die der Bibel (S. 205).

Von B.R.P. Casey sind zwei Arbeiten zu erwähnen: "Clement and the two divine Logoi" (Oxford, 1924) und "Clement of Alexandria and the beginnings of Christian Platonism" (1925). Casey ist der Überzeugung, daß zwischen dem Platonismus und dem Christentum eine natürliche Verwandtschaft besteht: "A certain natural affinity existed between Christianity and Platonism" (Casey, Platonism S. 45). Deshalb war Clemens Christ und

Platoniker zugleich in harmonischer Ergänzung. Aus dieser engen Verbindung des platonischen Philosophen mit dem überzeugten Christen folgert Casey sehr richtig, man müsse Clemens den Vater einer intellektualistischen Mystik nennen: "The unity of the divine and the human reason...assures his position as the father of the intellectual mysticism." (Casey, Logoi S.47)

Den gegenteiligen Standpunkt in dieser Frage vertritt Joachim Meifort in seiner Schrift "Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus" (Tübingen 1928). Meifort kommt zu dem Ergebnis, daß eine innerlich-geistige Verbindung zwischen Christentum und Platonismus nicht möglich sei, weil Platons Philosophie nicht vereinbart werden könne mit einer Anschauung, die dem Wissen eine andere Wahrheitsquelle überordne, als die Schau der $\nu\omicron\mu\eta$ durch den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ des Denkenden. Beim Christentum sei aber die höchste Wahrheitsquelle die göttliche Offenbarung, die der Glaube auch ohne Beweise, und bei den Mysterien sogar ohne innere Einsicht und ohne vernunftgegründetes Verständnis anzunehmen habe. Meifort schreibt am Schluß seiner Arbeit auf Seite 93: "Eine Betrachtung, die beide Geistesgrößen in ihrer Wesensart herausstellt und ihre wirklichen Motive gelten läßt, muß zu dem Ergebnis kommen, daß genuiner Platonismus und Christentum hinsichtlich des Grundprinzips ihrer Denkweise nicht innerlich verwandt sind."

Aus den dreissiger Jahren des 19. Jhds. sind zunächst zwei philologische Arbeiten zur Sprache des Clemens und zur Literarkritik an seinen Schriften zu nennen: Elov Tengblad "Syntaktisch-stilistische Beiträge zur Kritik und Exegese des Clemens von Alexandrien" (Lund 1932) und Johannes Munck "Untersuchungen über Klemens von Alexandria" (Stuttgart 1933). Munck behandelt zunächst die Probleme der Trilogie bei Clemens und setzt sich kritisch mit de Faye (S. 11 bis 15), mit Heussig (S.17 bis 21) und mit Wendland (S.31 bis 33) auseinander. Munck kommt zu dem überraschenden Ergebnis, daß es im Werk des Clemens zwei Trilogien gäbe: 1. Trilogie: Der Protrepikos - der Paidagogus - der nie geschriebene Didaskalos. 2. Trilogie: Die Stromateis - die Fortsetzung der Stromateis - die Physiologia (S.111). Dann behandelt Munck die Ausführungen des Clemens über den "Diebstahl der Hellenen", wonach die Griechen das Alte Testament gekannt und von dort abgeschrieben haben. Nach der Hypothese von Bousset hätte Clemens in diesen Teilen seiner Stromata eine fremde Quelle ausgeschrieben (S.127 bis 150). Danach wendet sich Munck ausführlich der angeblichen "Pantainos-Quelle" zu und zeigt, daß diese Konstruktion von Bousset nicht zu halten ist (S.151 bis 203). Abschliessend bringt Munck eine Würdigung der

Persönlichkeit des Clemens unter der Überschrift: "Klemens, ὁ Στωματεύς" (S. 205 bis 222). Die philologische Akribie, die Schärfe der Analysen, die Fülle des vorgelegten Sprachmaterials, die sich in der Arbeit von Johannes Munck finden, erregen Bewunderung und sind für eine genaue Exegese der Clemenstexte eine gewichtige Hilfe.

H.Seesemann "Das Paulusverständnis des Clemens Alexandrinus" (Gotha 1936) geht von Röm. 7 aus und bespricht nacheinander lex, Sünde, ἁμαρτία, Freiheit, Rechtfertigung. Dabei werden einseitig die Unterschiede zu Paulus herausgearbeitet. Im Anschluß an de Faye bildet Seesemann unseren Clemens zu einem griechischen Philosophen. Diese Tendenz wirkt sich besonders störend bei der Darstellung der Christologie des Clemens aus. W.Völker fragt (S.63), ob man überhaupt die Leistung des Clemens gerecht beurteilen kann, wenn man von einem modernen Paulus-Verständnis aus an Clemens herantritt, ohne das Paulus-Verständnis des zweiten Jahrhunderts gebührend zu berücksichtigen.

In verstärktem Masse gilt diese Frage für F.Buri "Clemens Alexandrinus und der paulinische Freiheitsbegriff" (Zürich 1939), denn Buri legt seinen Darlegungen das Paulus Buch von Schweitzer zugrunde und deutet den Apostel ganz vom Eschatologischen her. So kommt Buri zu schroffen Antithesen zwischen seiner Deutung des Paulus, und dem Verständnis des Clemens von Paulus, Antithesen, die weder dem wirklichen Paulus, noch dem wirklichen Clemens gerecht werden.

Karl Prümm SJ hat einen wichtigen Kommentar zum zweiten Buch der Stromata geschrieben und 1937 unter dem Titel "Glaube und Erkenntnis im zweiten Buch der Stromata des Klemens von Alexandrien" in der Zeitschrift "Scholastik" veröffentlicht. Prümm folgt dem Text des Clemens Abschnitt für Abschnitt und bringt eine genaue Interpretation und Analyse. Da die Arbeit von Karl Prümm SJ direkt zum Thema dieser Dissertation gehört und eine Fülle hoch wertvoller Einzelheiten bringt, werde ich diesen Kommentar jeweils mit heranziehen, wenn es gilt, Texte aus dem zweiten Stromateus zu erörtern. Prümm kommt (S.55) zu dem Ergebnis, es sei höchst bemerkenswert, wie Clemens das Christentum wesentlich als ein Gedankengebilde behandle, aber als ein solches mit praktisch-ethischer Bestimmung. Prümm meint, wir dürften bei der Bezeichnung des Christentums als ἡ ἀληθὴς φιλοσοφία nicht ohne weiteres an eine Rationalisierung der Offenbarung denken, denn den Alten sei der Ursinn des Wortes, nämlich φιλία τῆς σοφίας (Liebe zur Weisheit) stets bewusst geblieben. Ich möchte hinzufügen, daß, wenn man "Rationalisierung" ins Griechische übersetzt, und von der Logosgegründetheit der Offenbarung

spricht, man ganz im Sinne des Clemens sprechen würde, denn für Clemens ist "Logos" die Logizität, die Vernunftgegründetheit der Welt (Plato) und zugleich der "ewige, praeexistente Logos", der Sohn des Vaters, der als der Menschgewordene Gottes Offenbarungs-Wort übermittelt.

Karl Rahner SJ hat ebenfalls 1937, damals noch in lateinischer Sprache schreibend, in der Zeitschrift "Grégorianum" einen Artikel verfaßt "De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini, qui aequivalet nostro conceptui entis supernaturalis", in dem er nachzuweisen sucht, daß der scholastische Begriff der "Übernatur" der Sache nach auch schon bei Clemens vorkommt. Karl Rahner analysiert Strom. VII 18,2, findet dort das Wort ὑπερφυσικός, und meint (S.428), dieses Wort würde hier eindeutig im Sinne des scholastischen "supernaturalis" gebraucht. Denn wenn Clemens fordere, der wahre Gnostiker sei mundanus et supermundanus, dann unterscheide er die Natur von der Übernatur und lehre "veram aliquam supernaturalitatem". Rahner fährt fort: "Haec supermundana, prout distinguuntur a mundo bono eiusdem Dei, qui est Deus gratiae supermundanae et rerum mundanarum, non possint esse nisi dona Dei indebita homini mundano superaddita. Id quod Clemens dicit verbo ὑπερφυσικός vere ergo correspondet nostro conceptui supernaturalis" (S. 429/430). Zu diesen Ausführungen von Karl Rahner wird im systematischen Teil meiner Dissertation ausführlich kritisch Stellung zu nehmen sein. (15)

Im Jahre 1939 entstand dem Dänen Johannes Munck in dem Italiener Giuseppe Lazzati ein Gegner. Lazzati führt in seiner Abhandlung "Introduzione alle studio Clemente Alessandrino" auf Seite 10 ff aus, das Werk des Clemens müsse in zwei Kategorien geteilt werden: 1. Schriften für den privaten Gebrauch und für Eingeweihte, 2. Schriften, die zur Veröffentlichung bestimmt waren. Die Stromata gehörten zur 1. Kategorie: "Non e pensato pe il pubblica...ma per uso privato" (S.15). Von hier aus folgert Lazzati, daß die Stromata auch nicht der 3. Teil der Trilogie sein könnten, denn die Trilogie sei für ein breites Publikum zur Veröffentlichung bestimmt gewesen, die Stromata aber eine Geheimschrift für einen kleinen Kreis Eingeweihter. Damit lehnt Lazzati auch De Faye ab, denn eine Geheimschrift könne nicht den Didaskalos vorbereiten. Gegen Lazzati wendet sich ausführlich W.Völker S.31/32 in der Anm.3. Ebenso Früchtel in seiner eingehenden Rezension (Philologische Wochen-schrift 59, 1939, Sp. 1084 f.).

In den Studia Anselmiana veröffentlichte P. Augustinus Mayer OSB seine Abhandlung "Das Gottesbild im Menschen nach Clemens von Alexandrien" (Rom 1942). Mayer untersucht in den Schriften des Clemens mit großer Genauigkeit die Begriffe κατ' εἰκόνα (nach dem Bild) und κατ' ὁμοίωσιν (nach der Ähnlichkeit), mit denen bekanntlich die Septuaginta die hebräischen Worte וְיִהְיֶה בְּצַלְמֵנוּ in dem berühmten Vers Gen 1,26 wiedergibt, wo Gott (im Plural!) ankündigt: "Lasset uns den Menschen machen..." Dieser Plural hatte bei mehreren christlichen Kirchenvätern zu der Deutung geführt, daß bereits im ersten Kapitel der Genesis die Hl. Dreifaltigkeit am Werke sei. Mayer führt aus (S.7), Clemens deute den Doppelausdruck in Gen 1,26 dahin, daß κατ' εἰκόνα eine niedere, allem Menschen von Natur aus zukommende Gottebenbildlichkeit besage, κατ' ὁμοίωσιν dagegen eine höhere Gottähnlichkeit, die nur wenige tatsächlich erreichten. Gegen Schluß des dritten Kapitels, in dem der Aufstieg zur Gottähnlichkeit geschildert wird, kommt Mayer zu dem Ergebnis (S.75), daß nach Clemens zwar alle Christen (und mittelbar alle (Menschen) zur Verähnlichung mit Gott berufen seien, daßß die volle Verwirklichung der ὁμοίωσις θεοῦ aber nur wenigen, den wahren Gnostikern gelinge. Von den voll Gott ähnlich gewordenen Menschen gelte dann allerdings die kühne Behauptung (Strom. VII 101,4), sie lebten als ein "Gott" im Fleische. Während die ersten drei Kapitel von Pater Mayer breit ausgeführt werden mit vielen Belegstellen, ist das 4. Kapitel über die "Ausscheidung des gnostischen Naturalismus aus der Gottähnlichkeitslehre" (S.80 ff) merkwürdig knapp gehalten und das 5. Kapitel "Verwertung und Überhöhung philosophischen Gedankengutes" (S.90 ff) endet abrupt nach nur 5 Seiten. Vermutlich wurde Pater Mayer irgendwie an der Ausarbeitung des Kapitels 4 und an der Vollendung des Kapitels 5 behindert. In seiner Abhandlung zitiert Mayer viele Clemensstellen und legt dar, daß man Clemens im Vollsinn des Wortes "gut christlich" nennen dürfe.

Im Jahre 1943 veröffentlichte Max Pohlenz in den "Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen" seine Schrift "Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum". Darin zeigt Pohlenz die enge Verbindung und gegenseitige Durchdringung von weiträumiger hellenischer Bildung, hoher, vor allem ethischer (Stoa) und philologischer (Plato) hellenischer Geisteskultur mit lebendigem, kirchentreuen Glauben in der Persönlichkeit des Clemens. Pohlenz kommt zu dem Ergebnis (S.175, Clemens habe das Ziel gehabt, den christlichen Glauben mit Hilfe der hellenischen Bildung zu einer wissenschaftlich fundierten,

allseitigen Weltanschauung auszugestalten. Dazu seien die Voraussetzungen in der Person des Clemens bestens gegeben gewesen, denn Clemens war ebenso überzeugter Christ, wie nach Geistesart und Herkunft Hellene. Pohlenz schließt seine Arbeit (S.180) mit einer Würdigung der Bedeutung des Clemens für die innere Entwicklung des Christentums. Ihm sei es zu danken, daß künftig die Berechtigung wissenschaftlichen Denkens und Forschens in der Glaubensentfaltung anerkannt wurde.

Aus der Arbeit von Friedrich Quatember SJ "Die christliche Lebenshaltung des Klemens von Alexandrien nach seinem Pädagogus " (Wien, 1946) ist für die Aufgabenstellung dieser Dissertation besonders das erste Kapitel von Bedeutung. Dort behandelt Quatember die Person und den Lebenslauf des Clemens und setzt sich eingehend kritisch mit den bisherigen Ansichten auseinander. Da Lebenslauf und Persönlichkeit des Clemens seine Schriften nachhaltig geprägt haben, ist für Analyse und Interpretation clementinischer Texte die Kenntnis der Lebensumstände unseres Alexandriners ein wichtiges hermeneutisches Hilfsmittel. Bei der Darstellung dieser Lebensumstände in der Einleitung werde ich die Arbeit von Pater Quatember dankbar mit zu Rate ziehen.

In diesem Forschungsbericht wurde schon wiederholt auf die umfangreiche Abhandlung (445 Seiten) von Walter Völker Bezug genommen "Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus". Völker hatte sein Buch bereits im Juni 1941 in Halle an der Saale vollendet, aber die widrigen Kriegsumstände verhinderten die Drucklegung. Das Werk konnte erst 1952 im Akademie-Verlag in Berlin erscheinen. Wie schon erwähnt, hat Völker der Abhandlung auf 74 Seiten eine besonders ausführliche Einleitung vorangestellt. In dieser Einleitung behandelt Völker Schwierigkeiten der Clemensdeutung, die Tendenz der Stromata, die Eigenart der Gedankenföhrung bei Clemens. Er erörtert die literarkritischen Fragen, ob es einen einheitlichen Plan in den Stromata gibt, welche Probleme die Quellenscheidungen aufwerfen, welche Stellung die Stromata innerhalb der Trilogie einnehmen. Er schildert den Stil und den für uns heutige ungewohnten Symbolismus (allegorische Schrifterklärung) bei Clemens und behandelt die Stellung des Alexandriners zur Philosophie und zu Paulus. Völker schließt seine Einleitung mit einer Übersicht über die verschiedenen Beurteilungen, welche die Persönlichkeit des Clemens im Laufe der Jahrhunderte erfahren hatte. Völker hat in die Themen seiner Einleitung einen umfangreichen Forschungsbericht eingearbeitet, hauptsächlich in den zahlreichen Anmerkungen. Dieser Forschungsbericht ist zwar nicht systematisch und chronologisch geordnet, aber er reicht von den Anfängen der Clemensforschung im 16. Jahrhundert bis in Völkers

Gegenwart, also etwa bis 1950. Völker verdanke ich auch die Anregung zu vielen kennzeichnenden Zitaten aus früheren Arbeiten über Clemens.

Der Hauptteil der Arbeit von Walter Völker steht nur in einem weiteren Zusammenhang mit dem Thema dieser Dissertation, denn Völker wollte in erster Linie die Ethik des Clemens, seine Frömmigkeit, sein Verständnis vom geistlichen Leben darstellen, wie es sich im Idealbild des wahren Gnostikers widerpiegelt. Völker schreibt im Vorwort (S. XXVII), seine Bücher über Philo, über Clemens, über Origenes sollten als Grundlage für eine ausführliche Geschichte der östlichen Mystik dienen, er beabsichtige die Einflüsse der drei großen Alexandriner auf die Aszese und Mystik der folgenden Jahrhunderte zu studieren. Dennoch bringt das umfangreiche Werk von Walter Völker auch mannigfache Berührungspunkte mit dem Thema dieser Dissertation, so insbesondere, wenn Völker im III.Kapitel (S.220 bis 254) den Glauben und im IV.Kapitel (S.301 bis 445) sehr ausführlich die Gnosis behandelt. Völker bespricht in einem Exkurs Wesen und Wert der Philosophie nach Clemens (S.332 bis 352) und untersucht den Träger der Gnosis, das Verhältnis von Pistis und Gnosis, die Entfaltung der Gnosis in ihre Wesensbestandteile und die ständige Schau Gottes als Ziel der wahren Gnosis. Völker betont das Übergewicht des Christlichen gegenüber dem Philosophischen bei Clemens, und kommt am Schluß seines IV.Kapitels zu dem Ergebnis (S.441), für Clemens sei seine christliche Überzeugung der Spiritus rector gewesen, die "eigentlich gestaltgebende Kraft...,die anderes an sich zog, auch wenn es fremden Sinnbezirken angehörte, es umbildete und in den Dienst der eigenen Sache stellte."

In der Festgabe für Karl Adam "Vitae et Veritati" veröffentlichte Fritz Hofmann 1956 einen Beitrag "Die Kirche bei Clemens von Alexandrien". Hofmann sucht darin aufzuzeigen, daß Clemens die katholische Kirche seiner Zeit mit ganzem Herzen bejaht habe und für ihn allein die einzig wahre Kirche Christi darstelle (S.13). Dieser Kirche gegenüber seien die menschlichen Zusammenschlüsse, welche die Irrlehrer veranstaltet haben, jünger, und erwiesen sich gegenüber der προχριστιανική και ἀληθινή ἐκκλησία als Neuerungen und Fälschungen (S.14). Demnach dürfte die christliche Gnosis auch dem gemeinchristlichen Glauben und der kirchlichen Richtschnur (ἐκκλησιαστικῶς κανὼν) nicht widersprechen.

Dasselbe Thema behandelt auch Th.Rüther in seinem Aufsatz "Die eine Kirche und die Haeresie bei Clemens von Alexandrien", der 1958 in der

Zeitschrift Catholica erschienen ist. Rütger führt aus, für Clemens entspräche die Einzigkeit der Kirche ihrem Wesen (ὑπόστασις), ihrer Zweckbestimmung (ἰκίνοια), ihrer Gründungsgeschichte (ἀρχή) und ihrer Erhabenheit (ἐξοχή). Für Clemens sei die Kirche ein Abbild des einzigen Prinzips alles Bestehenden (μίμημα ὃν ἀρχῆς τῆς μιᾶς) (S.38). Von dieser Basis aus zeigt dann Rütger, was nach Clemens die Haeresie sei (S. 39), wie die Haeresien entsünden (S.41) und worin ihre Gefährlichkeit bestünde (S.43). Zum Schluß sucht Rütger herauszufinden, wo nach Clemens nun in der Kirche die Träger des kirchlichen Glaubensverständnisses zu finden seien (S.49).

Eine umfangreiche neuere Arbeit über Clemens verdanken wir Johannes Bernard mit seiner Dissertation "Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien. Apologetik als Entfaltung der Theologie" (425 Seiten), erschienen 1968 im St.Benno-Verlag Leipzig. Gleich im Vorwort gibt Bernard seine Grundthese an. Er will zeigen, daß Clemens als Apologet zur weltoffenen Auseinandersetzung mit den geistigen Strömungen seiner Epoche vordringe. Aus den Schriften des Clemens würde eine Grundhaltung deutlich, dem heute (Vatikanum II !) geforderten "aggiornamento" verwandt. Bernard behandelt dann die Entfaltung der Theologie im Gespräch mit der paganen Umwelt (S.9 ff), den apologetischen Dialog mit der griechischen Philosophie (S.43 ff), die Antwort des Clemens auf die häretische Gnosis (S 83 ff) und die sich daraus entfaltende Theologie und schließt, nachdem Offenbarung (S.83), Schöpfung (S.124), Erlösung (S.158) und Kirche (S.182) dargestellt wurden, mit der Apologetik als Entfaltung einer antwortenden Theologie. (S. 194). Sehr zahlreich sind bei Bernard die Anmerkungen, sie nehmen in einem eigenen Teil zusammengefaßt mit 158 Seiten fast den gleichen Raum ein, wie die eigentliche Abhandlung.

Johannes Bernard vertritt die Meinung, Clemens habe Begriffe und Gedanken der griechischen Philosophie, der Dichter, der hellenischen Bildung umgeschmolzen und mit christlichem Sinn erfüllt. Es sei dies Teil seiner apologetischen Methode gewesen. Nach Bernard wollte Clemens nicht nur negierend defensiv und antithetisch vorgehen, sondern hätte sich für die Nichtchristen verantwortlich gefühlt und versucht, sie didaktisch klug zu gewinnen. Zu dieser apologetischen Didaktik zählte auch das Bemühen des Clemens sich an Sprache, Begriffe und Denken der Griechen anzugleichen (S.73). Im systematischen Teil dieser Dissertation wird darauf ausführlich kritisch zurückzukommen sein.

Zu erwähnen ist noch eine weitere Dissertation, die mit dem Thema dieser Arbeit in näherer Beziehung steht. 1969 promovierte Erich Schrofner in Innsbruck über "Gnostisches Christentum bei Clemens von Alexandrien, Untersuchungen zum Glaubensverständnis der alexandrinschen Kirche des ausgehenden 2. Jahrhunderts." Schrofner untersucht das Christentum als Heilsreligion (S.7 ff) in hellenistischer Umwelt und analysiert aus den Schriften des Clemens, was dieser zum Heil in jenseitiger Vollendung (S.30 ff), zu Offenbarung und Glaube (S.47 ff), zur Befreiung von den Leidenschaften (S.114 ff) und zum Christentum als kirchlicher und sakramentaler Institution (S.142) dargelegt hatte. Schrofner kommt zu dem Ergebnis, das Christentum des Clemens sei durch einen betont intellektuellen, ethisierenden und individualisierenden Zug gekennzeichnet (S.185). Das zentrale Anliegen in seiner theologischen Arbeit habe Clemens darin gesehen, die Menschen zum Heil zu führen. Clemens ordne alle Aktivitäten auf das Heil hin und rufe die Menschen zur Mitarbeit an ihrem Heil auf.

Als letztes wäre noch über den Aufsatz von Klaus Schmöle "Die pneumatische Gnosis im Werk des Klemens von Alexandrien" zu berichten, der 1980 in Pietas, Festschrift für Bernhard Köting, abgedruckt wurde. Klaus Schmöle hat seine Schrift in einer sehr komplizierten, hochspekulativen, schwer lesbaren Sprache abgefasst. Er geht von zwei Grundfragen aus: Worin bestehen nach Clemens die Wirkungen der universalen $\sigma\kappa\omicron\nu\omicron\mu\iota\kappa\alpha \pi\iota\sigma\tau\iota\varsigma$ (Strom.VI 47,1.4.) ? Wie wird das Zwiespältige, die Leidenschaft, das Leidstiftende im Menschen überwunden und ein Zustand pneumatisch-gnostischer Vollendung erreicht? Dann behandelt Schmöle die pneumatische Gnoseologie (S.80 ff), die Gnosis als monadisches Seins- und Erkenntnisideal, die Haplotēs (Einfachheit) und Apatheia (Leidenschaftslosigkeit) (S.83,f). Schmöle schließt mit Gedanken über die Vermittlung von Ewigkeit und Geschichte in einer christlichen Geschichtsmetaphysik. Schmöle bringt in seiner Abhandlung intensiv eigene spekulative Gedanken über Zeit und Ewigkeit, Welt und Geist, und versucht, Entsprechungen bei Clemens aufzuweisen.

EINLEITUNG

Das Leben des Titus Flavius Clemens Alexandrinus

Die historisch gesicherten Kenntnisse über das Leben des Clemens Alexandrinus sind gering, die Kirchengeschichte verdankt ihr wenig umfangreiches Wissen hauptsächlich dem Kirchenhistoriker Eusebius, Bischof von Caesarea in Palästina (+ 339), dem Hieronymus (+ 420) sowie dem Patriarchen Photius von Konstantinopel (+ 897). Eine Sammlung der erhaltenen historischen Zeugnisse über Clemens bringt Otto Stählin (16) in der Einleitung zu seiner kritischen Textausgabe (Leipzig 1905). Einige Angaben zum Lebenslauf des Clemens können aus seinen Schriften erschlossen werden, das meiste, was in der Literatur darüberhinaus gelegentlich gebracht wurde (17), besteht aus Vermutungen.

Clemens wurde Mitte des zweiten Jahrhunderts geboren. Genauere Angaben zum Geburtsjahr sind nicht überliefert. Die Zeit der Geburt des Clemens muß durch Rückrechnung erschlossen werden. Ausgangspunkt ist die Mitteilung des Julius Africanus: "Ἐπὶ Κομμοδόου Κλήμης ὁ Στρωματεὺς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ἐγεννήξατο" (18). Commodus war römischer Kaiser von 180 bis 192. Eusebius setzte in seiner Chronik die Blütezeit des Clemens ins Jahr Abrahams 2209 (= 193 p.Chr.) und Hieronymus berichtet in der Chronik (19) zum Jahre 194: "Clemens Alexandrinae ecclesiae presbyter et Pantaenus stoicus philosophus in disputatione dogmatis nostri dissertissemi habentur" und fügt zum Jahre 204 hinzu: "Clemens multa et varia conscribit". Zu welchem Zeitraum man bei der Rückrechnung für die Geburt des Clemens kommt, hängt davon ab, in welche Jahre man die Lehrtätigkeit des Pantainos (etwa um 180) und die Abfassung der Schriften des Clemens ansetzt. Dabei ist zu berücksichtigen, daß Clemens längere Zeit auf Wanderschaft war, wie aus Strom.I 11, 1-2 (= GCS Bd.II S.8, Z.16 ff) hervorgeht. Je nachdem, welches Alter man annimmt, in dem Clemens mit seinen Lehrwanderungen begann und mit wievielen Wanderjahren man rechnet, ist die Geburt des Clemens zwischen 140 und 160 zu vermuten (20).

Als Geburtsort des Clemens wird vielfach Athen angegeben (21). Ausführlich hat sich Th.Zahn in seinem Supplementum Clementinum (S.161 f) darum bemüht, die Geburt des Clemens in Athen zu begründen. Für Athen als Geburtsort gibt es hauptsächlich drei Argumente: 1. Epiphanius, Bischof von Konstantia auf Cypern (+ 403), nennt unter den Schriftstellern, die gegen die Haeresien geschrieben haben, auch Clemens und fügt hinzu: "Κλήμης τε, ὃν φασὶ τινες Ἀλεξανδρεῖα, ἴτεροι δὲ Ἀθηναῖον" (Haer. 32,6 bei Migne: MPG 41, 551, B-C). Alexandriner wurde Clemens deswegen genannt, weil er in Alexandrien seine Haupttätigkeit entfaltet hatte und von dort her überall bekannt wurde. Der Beiname "Athenener" dürfte darum die Herkunft angeben.

2. Clemens schreibt in Strom.I 11,1-2 (= GCS Bd.II S.8, Z.16ff), daß er gewürdigt wurde, die anschaulichen und lebensvollen Reden bedeutender Männer zu hören. Clemens nennt dabei an erster Stelle einen Ionier aus Griechenland, erwähnt dann Lehrer aus Großgriechenland, aus Syrien, aus Anssyrein und aus Palästina. Zuletzt aber habe er alles Suchen aufgegeben, als er die "sizilische Biene" in Ägypten aufgespürt habe, wo sie verbor-gen gewesen sei. Diese "sizilische Biene" ist der stoische Philosoph und christliche Lehrer Pantainos, den Clemens nach einem Zeugnis des Euse-bios (Hist.eccl.V 11,2 + VI 13,2) in den Hypothyposeis ausdrücklich als seinen Lehrer erwähnt. Weil Clemens sich erst am Ende seiner Wanderschaft in Alexandrien niederließ, kann er dort nicht geboren sein, und weil er den Ionier aus Griechenland an erster Stelle unter seinen Lehrern an-führt, darf geschlossen werden, daß Clemens mit seinen Studien in Grie-chenland begann. Zentrum aller Studien in Griechenland war aber Athen.

3. Clemens besitzt eine überaus reiche hellenistische Bildung. Er zi-tiert viele Werke griechischer Philosophen und Dichter, darunter beson-ders Platon, Homer und Euripides. Es liegt nahe, daß Clemens diese tief eingewurzelte Bildung seiner Kindheit in Athen, seiner dortigen Schüler- und Studentenzeit verdankt.

Mit der Annahme, daß Clemens in Athen geboren sei, setzt sich ausführ-lich Friedrich Quatember S.J. kritisch auseinander (22). Zum 1. Argument schreibt Quatember, daß Epiphanius nur nach dem Hörensagen berichte, was die einen, was die anderen über die Herkunft des Clemens sagen, und daß Epiphanius überhaupt wenig zuverlässig sei. Quatember schließt sich dem Urteil Stählin's an: "...wie überhaupt geistige Beschränktheit trotz aller scheinbaren Gelehrsamkeit für ihn (Epiphanius) charakteristisch ist. Denn mit seinem Wissen ist es auch nicht weit her ; er hat zwar allerlei geles-en, aber schiebt es in seinen Schriften oberflächlich und in kritikloser Weise aneinander" (23). Zum 2. Argument bemerkt Quatember, es sei sehr wohl denkbar, daß Clemens als junger Heide in der großen Stadt Alexandrien mit damals wohl 500 000 Einwohnern vom christlichen Lehrer Pantainos noch nichts in seiner Jugend bemerkt habe, daß er erst nach seinem Studien-aufenthalt in Athen, nach seiner Bekehrung zum Christentum, nach seinen Bildungsreisen in seine Heimatstadt Alexandrien zurückgekehrt dort die "sizilische Biene" aufgespürt habe. Wenn der Ionier von Clemens an erster Stelle angeführt werde, meint Quatember, so muß daraus nicht unbedingt auf Athen als Geburtsort geschlossen werden. Es genüge anzu-nehmen, daß Clemens zeitweilig in der berühmten Philosophenstadt stu-dierte habe. Das 3. Argument schließlich sei besonders schwach, weil die hellenistische Bildung (παιδεία), die Kenntnis der griechischen

klassischen Philosophen und Dichter damals über den ganzen Mittelmeerraum hin verbreitet war und an vielen Orten, nicht zuletzt in Alexandrien selbst, erworben werden konnte.

Die Worte des Eusebius, Praep.Evang.II 2,64 (24) verlangen die Deutung, daß Clemens sich vom Heidentum zum Christentum bekehrte; er stammt also von heidnischen Eltern ab. Clemens muß im Besitz des römischen Bürgerrechtes gewesen sein, denn sein voller Name ist ein römischer Name und lautet: Titus Flavius Clemens. Im Jahre 95 war ein Träger gleichen Namens zusammen mit Domitian Konsul gewesen (25), vielleicht gehört Clemens Alexandrinus zu den Nachkommen eines Freigelassenen jenes Consuls. Auch durch Adoption könnte der römische Name in die Familie unseres Clemens gekommen sein (26).

Clemens erwarb sich eine vielgestaltige und erstaunlich umfassende Bildung, wie seine Schriften zeigen. Zuerst in Athen, dem seit Jahrhunderten führenden Zentrum griechischer Kultur, Wissenschaft und Philosophie, später dann, wie schon erwähnt, auf ausgedehnten Studienreisen. Diese Reisen ergeben sich aus der schon angeführten Stelle Strom I 11, 1-2, wo Clemens schreibt, daß er "gewürdigt wurde die leuchtenden und lebenserfüllten Reden wahrhaft verehrungswürdiger Männer zu hören", von denen der eine, ein Ionier, in Griechenland lehrte, andere wirkten in Großgriechenland (Unteritalien), wieder andere in Coësyrien (der westliche, griechisch sprechende Teil Syriens mit der Hauptstadt Antiochia), in Palästina, in Kleinasien. Einer dieser Lehrer war ein Assyryer, ein anderer seiner Herkunft nach ein Hebräer. In Alexandrien schließlich lernte Clemens einen stoischen Philosophen und christlichen Lehrer kennen, dem er den ehrenden Beinamen "die sizilische Biene" gab, welche "die Blüten auf der Wiese der Propheten und Apostel sammelte und in den Seelen der Hörer eine Fülle lauterer Erkenntnis bewirkte" (Strom.I,11,2 b = GCS Bd.II S.8, Z.23 bis S.9, Z.3) (27). Clemens wurde durch diesen stoisch-christlichen Lehrer so beeindruckt, daß er sich entschloß, für ständig in Alexandrien zu bleiben, wo Clemens bald mit seiner eigenen umfangreichen Lehrtätigkeit begann.

Mit dem von Clemens genannten Ionier könnte Athenagoras (28) gemeint sein, mit dem Assyryer Tatian, der Schöpfer des Diatessaron und der Gründer der gnostischen Sekte der Enkratiten oder Hydroparastaten, doch ist dies nur eine Vermutung. Dagegen ist mit Gewißheit anzunehmen, daß die in Ägypten aufgespürte "sizilische Biene" Pantainos war. In den Eclogae propheticae zitiert Clemens den Pantainos (Ecl.proph. 56,2 = GCS Bd.III S.152, Z.26 bis S.153, Z.4). Auch wird durch Eusebius (Hist.eccl. V 11,2

dazu Hist.eccl. VI 13,1) bezeugt, Clemens habe in den Hypothyposeis ausdrücklich erwähnt, Pantainos sei sein Lehrer gewesen. Leider wissen wir von Pantainos nur wenig. Es ist lediglich durch Hieronymus (29) und durch Eusebius (30) bezeugt, daß Pantainos in Alexandrien als christlicher und stoischer Philosoph wirkte und Lehrer des Clemens wurde. Im übrigen können wir nur aus den Äußerungen des Clemens erschließen, daß Pantainos ähnliche theologische Anschauungen vertrat, wie Clemens selbst, und daß Pantainos in seinen ethischen Lehren von der Stoa abhängig war.

Eusebius berichtet, daß in Alexandrien "nach alter Sitte eine Schule für den Unterricht in den heiligen Lehren" (Hist.eccl.V 10,1) bestanden habe. Es war dies die berühmte "Katechetenschule" (31). Eusebius berichtet weiter, daß Clemens zur Zeit des Kaisers Septimius Severus (193 bis 211) als Nachfolger des Pantainos die Schule geleitet habe, "so, daß auch Originis zu seinen Schülern gehörte" (Hist.eccl. VI,6). Da damals die meisten Christen erst als Erwachsene getauft wurden, ergab sich, daß auch gebildete Schichten diese Katechumenenschule besuchten. Neben Klassen für Anfänger gab es auch Kurse für Fortgeschrittene, zu denen oftmals geistig hochstehende Schüler zählten. So konnten Clemens und später Origines auf einem Fundament umfangreicher hellenistischer Gelehrsamkeit und vor allem auf den Traditionen der großen Philosophie (Pythagoras, Platon, Aristoteles, Epikur, die Stoa, die Schulen des mittleren Platonismus) aufbauen.

Für die Lehrtätigkeit des Clemens, für seine geistige Entwicklung, für das Entstehen seiner Schriften wurde es von größter Bedeutung, daß Clemens in Alexandria seine zweite Heimat fand. Alexandria war damals mit etwa 500 000 Einwohnern (32) die zweitgrößte Stadt des römischen Reiches (33). Alexandria blühte nicht nur als Handelsstadt, sondern auch als ein Mittelpunkt geistigen Lebens und wissenschaftlicher Forschung. Die Ptolemäer hatten großartige Einrichtungen zur Pflege der Wissenschaften geschaffen, darunter das Serapeion und das Museion mit der berühmten Bibliothek. So hatte Clemens viele Möglichkeiten am reichen Geistesleben in Alexandria teilzunehmen und durfte mit gebildeten Schülern und mit verständigen Lesern seiner Schriften rechnen, die den Schulunterricht in Grammatik, Literatur und in den enzyklopädischen Wissenschaften genossen hatten.

Für die geistige Entwicklung des Clemens wurde weiterhin sehr wichtig, daß sich Alexandria auch zu einem Hauptsitz der jüdisch-hellenistischen Diaspora entwickelt hatte. Hier wurde Mitte des 3. Jhd. vor Christus damit begonnen, die hebräische Bibel ins Griechische zu übersetzen (34), hier

wirkte der jüdische Philosoph Philon. An mehr als 300 Stellen in seinen Schriften hat Clemens die Werke des Philon benutzt und zum Teil wörtlich ausgeschrieben. Dabei übernahm Clemens von Philon insbesondere die allegorische Schriftauslegung.

Umstritten ist, ob Clemens zum Priester geweiht wurde. Hugo Koch (35) hatte 1921 ausdrücklich bestritten, daß Clemens Priester war. Vorher galt dies jedoch für die meisten als Tatsache (36). Friedrich Quatember setzte sich 1946 ausführlich kritisch mit dem Artikel von Hugo Koch auseinander (37) und stützte sich dabei hauptsächlich auf den Brief des Bischofs Alexander von Caesarea in Kappadokien (38), den Clemens nach Antiochia überbrachte und in dem Alexander seine Glückwünsche zur Wahl des Asklepiades zum neuen Bischof in Antiochia ausspricht. In diesem Brief wird Clemens der Gemeinde von Antiochia ausdrücklich als Presbyter vorgestellt, der segensreich in der Gemeinde zu Caesarea gewirkt habe.

Im Jahre 202 oder 203, vermutlich wegen der Christenverfolgung durch Septimius Severus, verließ Clemens Alexandria. Das ist aus Eusebius Hist.eccl. VI 6 zusammengehalten mit VI 3,1 zu erschließen. Wo sich Clemens überall aufhielt, bis er dem eingekerkerten Bischof Alexander von Caesarea in Kappadokien bei der Gemeindegemeinschaft half (Eusebius, Hist.eccl. VI 11,5 f), ist nicht überliefert. Nach Alexandrien jedenfalls dürfte Clemens nicht mehr zurückgekehrt sein.

Die letzte sichere Nachricht über Clemens ist dieser erwähnte Brief des Bischofs Alexander an die Gemeinde von Antiochia, den Clemens im Jahre 211 überbrachte (38). Eusebius (Hist.eccl.VI 11,5 f) zitiert den Schluß dieses Briefes wörtlich: "Diesen Brief sende ich euch durch den glücklichen (μακάριος) Presbyter Clemens, einem tüchtigen und bewährten Mann, den ihr schon kennt und weiter kennenlernen werdet. Er wollte hier nach der Vorsehung und Fügung Gottes (πρόνοιαν... τοῦ θεοπότητος) und stützte und vermehrte die Kirche des Herrn (τὴν κυρίου ἐκκλησίαν)." Clemens hatte sich also nach seinem Weggang aus Alexandria in Kappadokien aufgehalten. Weiterhin ist durch Eusebius (Hist.eccl.VI 14,8 f) ein zweiter Brief dieses Alexanders, der inzwischen Bischof von Jerusalem geworden war, überliefert worden. Dieser Brief ist an Origenes gerichtet und stammt aus dem Jahre 216. Alexander schreibt, daß "der wahrhaft treffliche und verehrungswürdige Pantainos und der heilige Clemens" seine Vorbilder gewesen seien. Alexander nannte Pantainos und Clemens "Väter, die uns vorangegangen sind und bei denen wir bald wieder sein werden" (39). Demnach muß Clemens zwischen 211 und 216 verstorben sein, näheres über Zeit und Ort seines Todes ist nicht überliefert.

Die Schriften des Clemens Alexandrinus

A

Die erhaltenen Schriften

Aus den Schriften des Clemens läßt sich ein Bild seiner Persönlichkeit gewinnen. Clemens war geistig beweglich, viel belesen, kenntnisreich, sittlich streng, aber menschlich nachsichtig, innerlich fromm und strebte nach dem Ideal des christlichen Gnostikers. Eusebius gibt von den Schriften des Clemens ein, allerdings nicht vollständiges, Verzeichnis (Hist.eccl.VI 13). Von den bei Eusebius aufgezählten Schriften ist nur ein Teil erhalten, jedoch, wie wir vermuten dürfen, die wichtigsten:

ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟΣ ΠΡΟΣ ΕΛΛΗΝΑΣ

(Mahnrede an die Griechen)

Clemens will die Griechen in dieser Schrift von der Torheit des heidnischen Götterglaubens überzeugen und sie zur Annahme des wahren Glaubens, des Christentums, bewegen. "Protreptikoi" sind Ermahnungsreden, eine im Altertum verbreitete Literaturgattung. Zu dieser Literaturgattung gehört z.B. auch Ciceros "Hortensius", dem Augustinus seine Bekehrung verdankte (40). Der Form nach wendet sich Clemens an Hörer, nicht an Leser. Aber keineswegs ist der Protreptikos eine Nachschrift von wirklich gehaltenen Reden, sondern ein sorgfältig ausgearbeitetes Buch. In diesem Buch schildert Clemens mit begeisterten Worten die erhabene Offenbarung des Logos und stellt diese Offenbarung der Torheit und Unsittlichkeit heidnischer Göttervorstellungen gegenüber. Die Leser haben sich für Gericht oder Gnade, für Tod oder Leben zu entscheiden.

ΠΑΙΔΑΓΩΓΟΣ

(Der Erzieher)

Dieses Werk in 3 Büchern wendet sich an die, welche die Ermahnungsreden gehört haben und bereit waren, sich zum Christentum zu bekehren. Im ersten Buch ist vom göttlichen Logos in seiner Eigenschaft als Erzieher die Rede. Der Erzieher will die Seelen bessern, weniger belehren, er will zu einem sittsamen Leben hinführen. Das zweite und dritte Buch geben Weisungen, wie das christliche Leben sein soll. Auf dem Hintergrund der üppigen Großstadt Alexandria mit Luxus, Schwelgerei und Ausschweifungen warnt Clemens vor den Folgen eines solchen Tuns. Aber Clemens fordert nicht Enthaltensamkeit, sondern Mäßigkeit. Der Christ

muß sich nicht von seinen Mitbürgern absondern, es genügt, die innere Unabhängigkeit gegenüber den Gütern der Welt zu wahren. Am Schluß des dritten Buches findet sich ein Hymnus auf den Heiland Jesus Christus. Das Metrum in diesem Hymnus besteht aus anapästischen Monometern (41).

τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν
γνωστικῶν ὑπομνημάτων
ΣΤΡΩΜΑΤΕΙΣ

(Teppiche gnostischer Darlegungen gemäß der wahren Philosophie)

in 8 Büchern. Der Titel "Stromateis" (42) wurde bereits vor Clemens gebraucht. Schon der unter Hadrian schreibende Grammatiker L.Casellius Vindex hat seinem Buch den Titel "Stromateis" gegeben (43). Eusebius bringt (Praep.evang. I 7,16) Texte aus einem Buch des Plutarch, das ebenfalls mit "Stromateis" überschrieben gewesen sein soll. Ähnliche Titel wie z.B. "Wiese, Bienenwabe, Buntgewand" waren damals recht beliebt, um mannigfache Stoffe ohne strenge Gliederung behandeln zu können (44). Clemens hat in seinen "Teppichen" eine Fülle von Stoffen und Themen behandelt ohne systematische Ordnung. Hauptthemen sind das Verhältnis des Christentums zur Philosophie, der Kampf gegen die falsche Gnosis, die Darstellung der wahren Gnosis und ihr Verhältnis zum Glauben. Clemens zeichnet das Idealbild des christlichen Gnostikers, der sich mit asketischem Ernst darum bemüht, in der Erkenntnis bis zur Schau Gottes (θεωρία τοῦ Θεοῦ) aufzusteigen. Das 8. Buch der Stromateis ist keine Fortsetzung des 7. Buches, sondern eine Sammlung von Skizzen und Vorarbeiten, die Clemens bei der Abfassung der früheren Bücher schon benutzt hatte. Diese Texte waren nicht zur Veröffentlichung bestimmt, sondern wurden erst nach dem Tode des Clemens aus seinem Nachlaß herausgegeben.

EXCERPTA EX THEODOTO

und

ECLOGAE PROPHETICAE

Diese beiden Stücke wurden in der Überlieferung an das 8. Buch der Stromateis angeschlossen. Es sind dies von Clemens hergestellte Auszüge und Vorarbeiten. Theodotus war ein valentianischer Gnostiker und lebte einige Jahrzehnte vor Clemens. Die Scheidung zwischen den aus gnostischen Quellen entnommenen Stücken und den Worten des Clemens selbst ist an vielen Stellen schwierig. Jedenfalls waren auch diese Texte nur Vorarbeiten und nicht zur Veröffentlichung bestimmt.

ΤΙΣ Ο ΣΩΖΟΜΕΝΟΣ ΠΛΟΥΣΙΟΣ

(Welcher Reiche wird gerettet werden)

Eine Homilie über Mk 10, 17-31 (der reiche Jüngling). Clemens wendet sich gegen die wörtliche Auffassung dieses Schriftwortes. Der Reichtum an sich schließt nicht vom Himmelreich aus, sondern nur sein falscher Gebrauch. Gefährlich ist nur, wenn das Streben nach Reichtum und Genuß einen Menschen ausschließlich in Besitz nimmt und von der Gottes- und Nächstenliebe ablenkt.

B

Verlorene Schriften

ΥΠΟΤΥΠΩΣΕΙΣ

(Umrisse)

Besonders wichtig unter den nicht mehr erhaltenen Schriften des Clemens ist ein Kommentar in 8 Büchern zu vielen Schriften des AT und des NT unter dem Titel "Umrisse" (ὕποτυψεις). Eusebius erwähnt ausdrücklich (Hist.eccl. VI 14,1), daß auch solche Schriften von Clemens kommentiert worden waren, die nicht zum Kanon gehörten oder umstritten waren, wie der Judasbrief, der Barnabasbrief und die Petrusapokalypse. In griechischer Sprache sind nur kurze Fragmente erhalten, vor allem bei Eusebius (45). Aurelius Cassiodorus (+ 570) erarbeitete eine lateinische Übersetzung der Hypotyposeis unter dem Titel: "Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas". Erhalten sind von den "Adumbrationes" die Erklärungen zum 1. Petrusbrief, zum Judasbrief und zum 1. und 2. Johannesbrief. Die Hypotyposeis lagen noch dem Patriarchen Photius vor, der in ihnen viele Irrlehren - Ewigkeit der Materie - viele Welten vor Adam - Seelenwanderung - Scheinleib des Logos - gefunden haben wollte.

ÜBER DAS PASCHA

Clemens wurde zu dieser Schrift durch Meliton von Sardes veranlaßt. Clemens sagt in einem bei Eusebius erhaltenen Bruchstück (Hist.eccl. VI 13,3), "er sei von seinen Freunden genötigt worden, die von den alten Presbytern mündlich tradierte Überlieferung schriftlich aufzuzeichnen". Den Inhalt der Schrift "über das Pascha" können wir nicht mehr rekonstruieren, dazu sind die erhaltenen Fragmente zu gering.

ÜBER DIE VORSEHUNG

Mehrere Bruchstücke, meist mit philosophischen Definitionen, sind erhalten. Das Werk muß mindestens aus 2 Büchern bestanden haben, denn bei Anastasius Sinaites wird ein Stück zitiert und dabei erwähnt, daß dieses Zitat aus dem 1. Buch stammt. Bei Eusebius wird diese Schrift nicht aufgeführt, auch bei anderen älteren Autoren ist sie nicht genannt. Die Echtheit muß darum als fraglich gelten.

KIRCHLICHER KANON ODER GEGEN DIE JUDAISIERENDEN

Von dieser Schrift ist nur ein einziges Fragment erhalten. Die Schrift wird Eusebius (Hist.eccl. VI 13,3) erwähnt und war dem Bischof Alexander von Jerusalem gewidmet.

ERMAHNUNG ZUR GEDULD ODER AN DIE NEUGETAUFTEN

Dieser Titel wird bei Eusebius, ebenfalls wieder Hist.eccl. VI 13,3 genannt. In einer Handschrift des Eskorial befindet sich ein Text mit der Überschrift "Ermahnungen des Clemens". Möglicherweise stammt dieser Text aus der bei Eusebius aufgeführten Schrift.

^oPREIGTEN ÜBER DAS FASTEN und ÜBER DIE ÜBLE NACHREDE

Diese beiden Titel finden sich ebenfalls im Verzeichnis des Eusebius. Näheres ist nicht bekannt. Dies gilt auch von einer Schrift über den Propheten Amos, die von Palladios erwähnt wird (46).

Die Textüberlieferung

Die Stammhandschrift des Protreptikos und des Paedagogos ist die sogenannte Apologetenhandschrift, Paris, graec. 451, geschrieben von Baanes im Jahre 914 für Arethas, Erzbischof von Caesarea in Kappadokien. Die ersten 40 Blätter fehlten, ebenso 2 Blätter am Schluß. Die im Parisinus fehlenden Teile werden ergänzt durch die beiden Handschriften Mutin.III. D.7 und Lauf.V 24. Diese beiden Handschriften gehen unabhängig voneinander auf den Parisinus zurück und wurden zu einer Zeit abgeschrieben, bevor die Lücken entstanden waren. Der Mutiensis ist zuverlässiger, weil sich im Laurentianus willkürliche Änderungen des Schreibers finden, der den Text lesbarer machen wollte. Der Mutinensis stammt aus dem 10. Jhd., der Laurentianus aus dem 12. Beides sind Pergamenthandschriften.

Die Stromateis, die Excerpta ex Theodoto und die Eclogae propheticae sind nur in zwei Handschriften erhalten, in Laur. V 3 (=L) und in Paris. Suppl. Graec.250, einer Handschrift des 16. Jahrhunderts, die aus L abgeschrieben wurde. L selbst stammt aus dem 11. Jahrhundert und wurde auf Pergament im Format 20 mal 11 cm geschrieben. Das erste Blatt dieser Handschrift ist verloren gegangen. Darum beginnen die Stromateis für uns heute mitten im Satz, und zwar mit einem Zitat aus dem Hirten des Hermas. Es besteht die Vermutung, daß auch L auf eine für Erzbischof Arethas angefertigte Handschrift zurückgeht. Danach würden wir die Überlieferung aller drei Hauptwerke des Clemens dem wissenschaftlichen Eifer des gelehrten Erzbischofs von Caesarea verdanken.

Die Handschrift Laur.V 3 (=L) wurde ziemlich flüchtig abgeschrieben, sie zeigt zahlreiche Schreibfehler, Akzente und Spiritus fehlen häufig. Die Überlieferung der Stromateis ist nicht besonders gut, der Textkritik steht ein weites Feld offen. Längere Zitate aus Clemens, die für die Texterstellung wichtig sind, finden sich bei Eusebius von Caesarea (+ 339), bei Theodoret von Cyrus (+ 466), bei Firmicus Maternus (+ um 350), bei Epiphanius von Konstantia (+ 403) und bei Cyrill von Alexandrien (+ 444).

Die Homilie "Quis dives salvetur" ist erhalten zusammen mit den Jeremiahomilien des Origines in Scorial. Ω - III - 19, einer Handschrift des 11. oder 12. Jahrhunderts. Der in lateinischer Übersetzung erhaltene Teil aus den Hypotyposeis, die "Adumbrationes Clementis Alexandrini in epistolas canonicas", ist durch drei voneinander unabhängige Handschriften überliefert, durch Laudun. 96 aus dem 9. Jhd., Berol.Phill. 1665 aus dem 13. und Vatic.lat 6154 aus dem 16. Jahrhundert. Die "Adumbrationes" wurden von Aurelius Cassiodorus (+ 570) erarbeitet.

Die Editio prima der erhaltenen Schriften des Clemens wurde unter dem Titel "Κλήμεντος Ἀλεξανδρέως τὰ ἐνυρισκόμενα ἅπαντα" 1550 in Florenz gedruckt. Kardinal Cervinus hatte den Herausgeber Petrus Victorinus zu seiner Arbeit angeregt. Victorinus gibt an, daß er für die Stromateis nur jenes Exemplar habe benutzen können, das damals in der Mediceischen Bibliothek aufbewahrt wurde. Aus den Lesarten geht hervor, daß dieses Exemplar identisch ist mit Laur.V 3 (=L).

Die nächste Ausgabe erstellte kenntnisreich und mit viel Fleiß Friedrich Sylburg 1592. Diese Ausgabe ist im wesentlichen ein Abdruck der Editio princeps, jedoch verbesserte Sylburg stillschweigend zahlreiche Fehler. Sylburg hat seine Ausgabe mit Anmerkungen versehen, in denen viele Zitate und Parallelen aus der Bibel und aus Profanschriftstellern nachgewiesen werden. Auch konnte Sylburg manche dunkle Stellen im Text des Clemens richtig erklären. Besonders wertvoll sind die reichhaltigen und sorgfältig erstellten sprachlichen und sachlichen Register.

Eine selbständige Leistung ist die Ausgabe von John Potter, gestorben 1747 als Erzbischof von Canterbury. Auch Potter benutzte für seine Ausgabe keine Handschriften, aus denen der Text wesentlich hätte verbessert werden können. Aber Potter kommt das Verdienst zu, daß er mit großer Vollständigkeit die Zitate aus der Bibel und aus sehr vielen christlichen und heidnischen Schriftstellern nachgewiesen hat. Mit staunenswerter Belesenheit spürte Potter viele Parallelen zu griechischen und lateinischen Autoren auf. Er gewann dadurch oftmals das Verständnis für bis dahin dunkle Stellen des Clemens Textes. Die Pottersche Ausgabe wurde dann bei Migne in der *Seria Graeca* in Band VIII und IX, Paris 1857, abgedruckt.

Zuletzt hat Otto Stählin für die Preussische Akademie der Wissenschaften im Auftrag der Kirchenväter-Kommission mit erstaunlicher Sorgfalt und allen wissenschaftlichen Hilfsmitteln den bis heute gültigen Text erstellt. Stählin stützte sich bei seiner Arbeit auf die jeweils ältesten erreichbaren Handschriften, auf spätere Abschriften aus diesen Handschriften, auf Zitate bei den Kirchenvätern, auf Florilegien und auf die gedruckten Editionen vor ihm. Der von Otto Stählin erarbeitete Text wurde 1905 bis 1909 in Leipzig gedruckt und von der J.C.Hinrichs Buchhandlung verlegt.

Sprache, Stil und Quellen

Sprache und Stil des Clemens sind nicht einheitlich. Im Protreptikos ahmt Clemens Kunststücke der sophistischen Prosa nach. Es finden sich raffinierte, rhythmisch gegliederte, figurengeschmückte Sätze, besonders in den einleitenden Abschnitten. E. Norden (47) urteilt, der Stil des Protreptikos würde stark an die sophistische Kunstprosa erinnern, etwa an das zu Clemens gleichzeitige Prooemium im Hirtenroman des Longus. Clemens verwendet den längst ungebräuchlichen Dualis und seltene attische Formen. Er schmückt im Protreptikos seine Ausführungen gerne mit Wortspielen und Antithesen, er bemüht sich, die Sprache der klassischen Zeit nachzuahmen (Atticismus).

In den übrigen Schriften des Clemens ist der Stil nicht mehr so streng, aber auch hier finden sich viele Atticismen, Wortspiele und Antithesen, daneben aber auch verbreitet Konstruktionen der Alltagssprache. Die Sprache des Clemens ist vor allem auch deswegen nicht einheitlich, weil er viele wörtliche Zitate bringt und sich oft an fremde Gedanken und Formulierungen anlehnt. Es kommt vor, daß die einzelnen Wörter nicht immer Träger des gleichen Begriffes sind. An vielen Stellen, besonders der Stromateis, ist Clemens von der philosophischen Sprache beeinflusst, dann aber wieder an anderen Stellen von der Sprache der Bibel (Septuaginta) oder der klassischen Dichtung. Daher kommt es, daß die gleichen Wörter oftmals sehr verschiedenartige Bedeutungen annehmen. Wer den genauen Sinn der Texte des Clemens erfassen will, muß darauf achten.

Die Anzahl der Schriftsteller, die in den Büchern des Clemens zitiert werden, ist ganz außergewöhnlich groß. Die Belesenheit und Gelehrsamkeit des Clemens erregt Staunen und Bewunderung. Einen Teil der zitierten Schriftsteller kannte Clemens aus dem Studium der Originaltexte, einen anderen Teil allerdings nur aus Handbüchern und aus Florilegien der klassischen Dichtungen. Solche Handbücher und "Blütenlesen" waren damals für die verschiedensten Wissensgebiete und für die meisten Dichtungen reichlich vorhanden. In vielen Fällen ist Clemens nicht bis zu den ursprünglichen Quellen zurückgegangen und hat öfter seine Quellen nachlässig benützt und gelegentlich auch mißverstanden (48). Aber in ebenfalls vielen Fällen läßt sich eindeutig zeigen, daß Clemens die ursprünglichen Texte selber gelesen und genau zitiert oder richtig verarbeitet hat (49). Ihm standen jedenfalls auf vielen Gebieten umfassende und fundierte Kenntnisse zu Gebote. Sicherlich verdankte Clemens Vieles dem Unterricht bei seinen

heidnischen und christlichen Lehrern, er suchte dann aber sein ganzes Leben hindurch mit bewundernswertem Eifer sein Wissen zu mehren, wie die Fülle der behandelten Themen mit ihren zahlreichen Einzelheiten beweist. Erstaunlich ist das umfangreiche Gedächtnis des Clemens, das ihm beim Schreiben seiner Bücher verlässlich zur Verfügung stand.

Clemens hat nach der Septuaginta (50) das Alte Testament an mehr als 1.500 Stellen und das Neue Testament an weit über 2.000 Stellen wörtlich zitiert oder frei benützt. Der Septuaginta Text, der Clemens zur Verfügung stand, ist vom Codex Vaticanus (B) verschieden und stimmt an vielen Stellen mit der Revision des Theodotion (51) überein. Beim Neuen Testament zeigen die Zitate des Clemens häufig eine Verwandtschaft mit dem sogenannten "westlichen Text" (52) und mit der altlateinischen Übersetzung, der Itala (53).

Clemens zeigt weiterhin umfangreiche Kenntnisse der außerbiblischen, nichtkanonischen Literatur des frühen Christentums. Harnack urteilt: "Wo wir klar sehen können, nämlich in seinem Verhältnis zur christlichen Urliteratur, erweist er sich als grundgelehrter Mann, der auf die Originalquellen zurückgeht. Seine Belesenheit hier ist außerordentlich groß. Die Schriften der sogenannten apostolischen Väter, die Didache, die weitgeschichtige gnostische Literatur sind ihm vertraut; Tatian, Melito, Irenäus hat er gelesen; die "traditiones" über Apostel, soweit sie schon schriftlich fixiert waren, und die bisherigen chronologischen Bemühungen sind ihm bekannt; seine Bibelkenntnis ist virtuos und selbständig." (A.Harnack, Die Chronologie der altchristlichen Literatur, S.16)

Weiterhin verfügt Clemens über umfangreiche Kenntnisse der klassischen Schriftsteller. Deren Worte und Gedanken sind ihm vielfach so gegenwärtig, daß er daran erinnern oder anspielen kann. Das gilt besonders für Homer und Euripides, am meisten aber für Platon. Clemens hat Worte und Gedanken des Platon oftmals so mit seinen eigenen Worten verwoben, daß die Zitate und Anklänge schwer nachweisbar sind. Besonders Worte und Wendungen aus dem Phaidros kamen Clemens fast unwillkürlich in die Feder. Zahlreich sind wörtliche Zitate aus den "Gesetzen" (νόμοι) und aus dem "Staat" (πολιτεία); gekannt hat Clemens fast alle platonischen Schriften. Auch Schriften des Aristoteles waren Clemens nicht unbekannt, wie manche Anklänge zeigen. Ein wörtliches Zitat aus Aristoteles läßt sich allerdings nicht nachweisen. Mit der stoischen Philosophie, neben dem Platonismus die herrschende philosophische Richtung seiner Zeit, hatte sich Clemens besonders

eingehend beschäftigt. Die Begriffsbestimmungen und die ethischen Grundsätze der Stoa sind ^Aim stets gegenwärtig. Dies zeigt sich besonders in den 3 Büchern des Paidagogos.

Schließlich war Clemens auch mit der jüdischen und jüdisch-hellenistischen Literatur vertraut, mit Flavius Josephus und besonders mit Philo von Alexandrien. Clemens nennt zwar Philo nur an wenigen Stellen ausdrücklich mit Namen, aber an mehr als 300 Stellen hat er Philo benutzt und gelegentlich sogar wortwörtlich übernommen. Besonders folgenswer für die Theologie des Clemens wurde die Tatsache, daß Clemens weitgehend sich der allegorischen Auslegung, wie sie Philo auf das Alte Testament anwandte, anschloß und diese Methode der Schriftdeutung auf das Neue Testament, oft im Extrem, ausdehnte.

Clemens erweist sich, alles in allem, in der Auswahl und Verwendung seiner Quellen als eine selbständige Persönlichkeit, die mit bewundernswerter Gelehrsamkeit diese Quellen in ihre wissenschaftlichen Ziele einordnet und ihren philosophischen Zielen nutzbar macht.

Das Verhältnis der Schriften zueinander

Nach der traditionellen Auffassung sind Protreptikos, Paidagogos und Stromateis als eine Triologie zu verstehen, wobei die Schriften nach einheitlichem Plan aufeinander folgen. Grundlage für diese Auffassung ist der Plan, den Clemens im 1. Kapitel seines Paidagogos unter der Überschrift "Τί ἐπαγγέλλεται ὁ Παιδαγωγός" (Was der Erzieher verspricht) entwickelt. (Paid. I 1.2.3. = GCS Bd.I S.89, Z.25 bis S.91, Z.19). Johannes Munck (S.25) betont, daß dieses einleitende Kapitel im Paidagogos der Ausgangspunkt jeder literarischen Untersuchung über die Schriften des Clemens sein müsse (54) (55). Clemens schreibt dort, offensichtlich im Rückblick auf den bereits fertiggestellten Protreptikos (προτρεπτικὸς = hinwenden, ermuntern, ermahnen), daß der Grund der Wahrheit (κρηπίς ἀληθείας), das Fundament der Erkenntnis (θεμέλιος γνῶσις) gelegt sei und vergleicht mit einem einprägsamen Bild das grundlegende Wort für den Bau des Glaubens (ὁ ὑποκείμενος λόγος εἰς οἰκοδομὴν πίστεως) mit einem Schiffskiel. Clemens unterscheidet dann in der Tradition der Stoa (56) zwischen ἥθους (Brauch, Gesinnung, Sittlichkeit) πράξις (Tat, Handlung) und πάθος (Gemütsbewegung, Begierde, Leidenschaft) und teilt das ermahnende Wort (λόγος προτρεπτικός) den Gesinnungen zu. Die Leitung aller Handlungen aber habe das beratende Wort (λόγος ὑποδευτικός) während das tröstende Wort (λόγος παραμυθητικός) die Leidenschaften heile. Clemens betont, dabei sei immer nur ein und dasselbe Wort am Werke, daß aus den von Jugend an vertrauten weltlichen Gewohnheiten herausreißt und zu dem einzigartigen Heile des Glaubens an Gott erzieht (εἰς δὲ τὴν μονότροπον τῆς εἰς τὸν θεὸν πίστεως σωτηρίαν παιδαγωγῶν). (Paid. I 1,2 = GCS S.90, Z. 10 bis 11). Wie oft in seinen Schriften, sieht Clemens hinter den einzelnen Worten, hinter Rede und Belehrung "das Wort", den ewigen Christus, den Logos des Johannes Evangeliums. Dieser ewige Logos wirkt belehrend und erhellend zu allen Zeiten, besonders deutlich als der Menschgewordene während seiner irdischen Lebenszeit, aber auch vorher als der Prae-existente und nachher als der in Herrlichkeit Erhöhte. Clemens nennt das Wort den Führer zum Himmel (οὐράνιος ἡγεμὼν) (Paid. I 1,3 = GCS Bd.I S.90, Z.12) und schrieb, dieses Wort hieße ermahnend, solange es zum Heile einlud. Jetzt aber sei dasselbe Wort sowohl heilend als beratend. Es gibt guten Rat und verspricht die Heilung von den Leidenschaften. Clemens fährt fort, wir wollen dieses Wort mit dem ihm angemessenen Namen "Erzieher" (παιδαγωγός) nennen und schreibt:

... προακτικός, οὐ μεθυστικός
ὡν ὁ παιδαγωγός, ἧ καὶ τὸ τέλος

Zum Handeln hintreibend, nicht
kunstgerecht und grundsätzlich

αὐτοῦ βελτιῶσαι τὴν ψυχὴν
ἐστίν, οὐ διδάξαι, σὺντρονός τε,
οὐκ ἐπισημονικοῦ καθηγῆσθαι
βίον.

(Paid.I 1,4 = GCS S.90, Z.19-23)

Clemens schreibt anschließend:

καίτοι καὶ διδασκαλικὸς ὁ
αὐτός ἐστι λόγος, ἀλλ' οὐ νῦν.
ὁ μὲν γὰρ ἐν τοῖς δογματικοῖς
δηλωτικὸς καὶ ἀποκαλυπτικός,
ὁ διδάσκαλος, πρακτικὸς δὲ ὡς
ὁ παιδαγωγός...

(Paid.I 2,1 = GCS S.90, Z.23-24)

Clemens schreibt, der Logos als Erzieher mahne zur Erfüllung der Pflichten (τὰ δεόντα) und gebe Weisungen für ein sittliches Leben. Durch ermutigende Beispiele und Ratschläge kräftige der Erzieher die Seele und heile sie von den Leidenschaften (ἴσας τῶν παθῶν). Kein Kranker könne etwas von den Lehrstoffen gründlich erlernen, bevor er nicht endgültig geheilt sei (... τι τῶν διδασκαλικῶν ἐκμάθαι πρὶν ἢ τέλειον ὑγιαίνειν) (Paid. I 3,2 = GCS Bd.I S.91, Z. 8-9). Hier klingt ein Grundgedanke des Clemens an, den er bei der Beschreibung des wahren Gnostikers auf seinem Weg zur Gottesschau (θεωρία τοῦ θεοῦ) in den Stromateis immer wieder betont und ausführlich erörtert: Nur der kann zur Erkenntnis der Wahrheit gelangen, der sich vorher ernsthaft um ein sittlich und ethisch hochwertiges Leben bemüht hat.

Clemens fährt fort, wie die körperlich Kranken einen Arzt brauchen, so die seelisch Leidenden (τοῖς λασθενούσι τὴν ψυχὴν) einen Erzieher. Der Erzieher führe in die Schule des Lehrers (εἰς διδασκάλον ὃς καθήγησηται) indem er die Seele reinige und für die Erkenntnis empfänglich mache, so, daß sie fähig werde, die Offenbarung des Logos (τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ λόγου) aufzunehmen. Clemens schließt das erste Kapitel mit dem Gedanken, daß der Logos mit zweckmäßiger Erziehungsweise zur Vollkommenheit führe, indem er zuerst ermahne, dann erziehe und zuletzt lehre (πρῶτ' ἐπαμειβόμενον, ἔπειτα παιδαγωγῶν, ἐπὶ πάντων ἐκδιδάσκων) (Paid.I 3,3 = GCS Bd.I S.91, Z.18-19).

Eine wichtige Ergänzung zu diesem 1.Kapitel findet sich im 3. Buch des Paidagogos (57). Dort schildert Clemens (Paid. III 87,1 = GCS Bd.I S.283 Z.31 bis S.284, Z.6), wie der Erzieher die Kinder zum Lehrer hinbringt

erwägend ist der Erzieher, wie es ja auch sein Ziel ist die Seele zu bessern, nicht zu belehren, zu einem besonnenen, nicht zu einem gelehrten Leben den Weg zu weisen.

Gleichwohl ist derselbe Logos auch belehrend, aber nicht jetzt. Bei den Glaubenssätzen nämlich ist er ein erklärender und offenlegender Lehrer, als Erzieher aber wirkt er praktisch.

und unterwegs mit ihnen sich unterhält. Der Erzieher ermahnt dabei die Kinder durch Worte der Hl.Schrift und fordert sie auf, seine eigene Gesinnung nachzuahmen, und ihm auf dem Weg des Heiles zu folgen. Die Erklärung der Schrift und die Erklärung der Ermahnungen überläßt der Erzieher dem Lehrer (τὰς ὁ ἐξηγήσεις αὐτῶν ἐπιτρέπων τῷ διδάσκαλῳ).

Damit ist klar: Nach der Überzeugung des Clemens wirkt Jesus Christus als der himmlische Logos stufenweise in und durch die irdischen Worte, zuerst ermahnend, dann erziehend, dann lehrend. Ermahnend ist er der ὁ Προτρεπτικός, erziehend der ὁ Παιδαγωγός und lehrend der ὁ Διδάσκαλος. Da nun von Clemens seine Schrift mit dem Titel "Protreptikos" offensichtlich schon vorlag, die, an der gerade gearbeitet wird, den Titel "Paidagogos" erhält, kann mit gutem Grund gefolgert werden, Clemens habe zu dieser Zeit geplant nach Abschluß des "Erziehers" eine abschließende Schrift herauszugeben, vermutlich mit dem Titel "Didaskalos". Jedenfalls hatte Clemens die feste Absicht eine stufenweis aufeinanderfolgende Trilogie zu schaffen.

Johannes Munck (S.27) weist noch auf eine andere Stelle im Paidagogos hin, aus der erschlossen werden kann, wie unterschiedlich Clemens Stil und Methode des Paidagogos und des Didaskalos geplant habe. Clemens schreibt nämlich:

Ἀλλ' ἐξέβην γὰρ τοῦ παιδαγωγικοῦ τύπου τὸ διδάσκαλικὸν εἶδος παρσισάγων...

Aber ich verließ den Stil der Erziehungsrede und bin zur Form der Lehrrede übergegangen...

(Paid.II 76,1 = GCS Bd.I S.203, Z.24-25)

Munck meint, aus dem Stil des vorhergehenden Kontextes müsse demnach ersichtlich sein, in welcher Form der Didaskalos geschrieben werden sollte. Im VIII Kapitel (Paid.II 61 ff = GCS Bd.I S. 193 ff) bringt Clemens unter der Überschrift "εἰ μύροις καὶ στεφάνοις χρηστέον" ausführliche Darlegungen über den Gebrauch von Salben und Kränzen. Diese Darlegungen finden einen Höhepunkt mit dem Beginn des Abschnittes Paid.II 75,1 (= GCS Bd.I S.203, Z.13), wo Clemens schreibt: "Ἐχοιμ' ἄν σοι καὶ ἄλλο μυστικὸν ἐνταῦθα εἰπεῖν." Er kündigt also eine "geheimnisvolle Rede" an, und führt dann aus, daß der allmächtige Herr des Weltalls (ὁ παγκρατὴς κύριος τῶν ὅλων) sich dem Moses im brennenden Dornbusch in Form gestlitzten Lichtes offenbart habe. Der Dornbusch sei aber eine Pflanze mit Stacheln. Nachdem nun der Logos dabei war, von der Erde zu scheiden und dorthin zurückzukehren, woher er gekommen war, da wurde er in geheimnisvoller Weise wieder mit Dornen

gekrönt (μυστικῶς αὖθις ἀναστρέφεται ἀκάνθῃ) (Paid.II 75,2 = GCS Bd.I S.203, Z.18-19) und zeige somit, daß er nur Einer ist, Anfang und Ende der Zeit (ἀρχή καὶ τέλος αἰῶνος).

Demnach wäre es ein Kennzeichen des geplanten Didaskalos gewesen, daß in ihm ausführlich die Hl.Schrift auf mystische und allegorische Weise ausgelegt wird. (nochmals: 57)

Nachdem der Plan einer Trilogie somit klar ist, erhebt sich nunmehr die Frage, ob die Stromateis der geplante dritte Teil dieser Trilogie sind, ob wir mithin in den 7 Büchern der Stromata den versprochenen Didaskalos erblicken dürfen. Das galt unreflektiert als selbstverständlich bis Eugene de Faye 1898 seine umfangreiche Monographie "Clément d' Alexandrie, Etude sur les rapports du christianisme et de la philosophie grecque au II siècle" veröffentlichte. Auf den Seiten 35 bis 115 widmet sich de Faye ausführlich den literarischen Fragen. Dort behauptet er (58), Clemens habe zwar eine Trilogie geplant, sei aber zur Ausführung des dritten Teiles nicht mehr gekommen. Vielmehr habe Clemens nach Vollendung des Paidagogos und bei den Vorarbeiten zum Didaskalos gemerkt, daß er ohne philosophische Methode keine systematische Arbeit über die Glaubenslehren und über die wahre Gnosis schreiben könne. Das Verhältnis der Philosophie zum Glauben müsse also vorher geklärt werden, zumal viele Gemeindemitglieder in der Philosophie ein Schreckgespenst sähen, daß den einfachen Glauben der schlichten Christen verdürbe (59). De Faye schreibt, gegen Ende des 2.Jahrhunderts sei die häretische Gnosis zu einer fürchterlichen Gefahr für die Kirche geworden. Viele Christen hätten darum die Philosophie ganz abgelehnt, ja, schon das Verfassen von Büchern überhaupt hätte als bedenklich gegolten. Clemens habe darum seinen ersten "Teppich" geschrieben mit dem Ziel, die christliche Öffentlichkeit auf den Gebrauch der Philosophie vorzubereiten und mit der Philosophie zu versöhnen. Außerdem wollte Clemens die Ethik schildern, die sich der wahre Gnostiker vorab aneignen müsse, ehe er mit dem Aufstieg zur Gottesschau beginnen könne. Auf die Frage, warum die beiden Hauptthemen des Stromateis, Philosophie und Ethik, mit so vielen anderen Problemen verquickt worden seien und warum Clemens diese Problemfülle oft so sprunghaft, ungeordnet, willkürlich und vielfach unklar behandelt habe, antwortet de Faye: Die intellektuelle Physiognomie des Clemens sei von der allegorischen Methode und von dem dauernden Suchen nach Analogien so verdorben worden, daß der Stoff unsystematisch ins Uferlose anschwell. Stroma folgte auf Stroma bis Clemens nach dem siebenten Teppich gestorben sei, ohne mit seinem Didaskalos begonnen zu haben.

Drei Gründe führt de Faye an, warum man in den Stromateis nicht den angekündigten Didaskalos erblicken dürfe: 1. Der dritte Teil der Trilogie müßte entsprechend den Titeln "Protreptikos" und "Paidagogos" mit "Didaskalos" überschrieben sein. Ein Titel "Stromateis" paßt nicht in die Reihe. 2. Der Inhalt der Stromateis stimme nicht mit dem überein, was für den Didaskalos geplant war. 3. Clemens kündigt in den Stromateis eine neue Schrift an, die in theoretisch belehrendem Unterricht eine christliche systematische Philosophie enthalten soll (60). De Faye betont, daß Clemens in den Stromateis mehrfach versprochen habe gewissen Lehrfragen wie - περὶ ψυχῆς - περὶ ἀγγέλων - περὶ εὐχῆς - περὶ ἀρχῶν - περὶ ἀναστάσεως - an anderer Stelle zu behandeln. Dabei habe Clemens aber nicht an gesonderte Schriften gedacht, sondern an Kapitel im geplanten Didaskalos.

Gegen die literarkritische Hypothese von de Faye wendet sich Carl Heussi im Anschluß an Paul Wendland. Heussi versucht aufzuzeigen, daß sich einige Verweisungen im zweiten und dritten Buch des Paidagogos auf Abschnitte im zweiten, dritten und vierten Stroma bezögen. Daraus folgert Heussi, daß die ersten 4 Bücher der Stromata schon geschrieben waren, ehe Clemens mit seinem Paidagogos begann. Heussi meint, Clemens habe nach dem vierten Buch seinen Stromateis unterbrochen und sich entschlossen, der Bekehrung zum Christentum und der Erziehung zum christlichen Leben zwei gesonderte Schriften zu widmen. Dann kehrte Clemens zu den Stromateis zurück, und der fünfte, sechste und siebente Teppich, der nun geschrieben wurde, zeigten so viele Merkmale des im Paidagogos angekündigten Didaskalos, daß diese drei letzten Stromata nichts anderes seien als eben dieser geplante dritte Teil der Trilogie. Damit meinte Heussi die traditionelle Auffassung gegen de Faye gestützt zu haben. Heussi fand dabei volle Zustimmung durch Adolf von Harnack (61).

Bedenken gegen die Hypothese von Heussi erhoben bereits John Patrick (S.301 ff) und R.B. Tollinton (I S.178 ff und II S. 324 ff); ganz entschieden widerlegt wurde diese Hypothese dann von Johannes Munck (S.112 bis S.119). Munck gibt zu bedenken, es sei unverständlich, wie Clemens im 1. Kapitel des Paidagogos den Plan einer großen Trilogie entwickeln konnte, ohne mit einem einzigen Wort zu erwähnen, daß schon 4 Bücher der Stromateis vorlägen, jene Stromateis, zu denen Clemens nach Vollendung des Paidagogos zurückzukehren gedenke. Wieso dann weiterhin den folgenden Büchern wieder der Titel Stromata von Clemens gegeben wurde, obwohl er doch einen Didaskalos im Paidagogos angekündigt habe. Ferner zeigt Munck ausführlich, daß die Annahme, an einigen Stellen des Paidagogos sei auf Abschnitte in angeblich schon früher veröffentlichten

Teilen der Stromateis hingewiesen, philologisch und literarkritisch ganz und gar nicht zu halten seien (62).

Otto Stählin kommt zu dem Ergebnis (63), daß an der früher allgemein angenommenen zeitlichen Reihenfolge der Schriften des Clemens, nämlich Protreptikos, Paidagogos, Stromateis festzuhalten sei. Dabei sei mit der Faye anzunehmen, daß die Stromateis nicht als der versprochene Didaskalos angesehen werden dürften. Wodurch Clemens veranlaßt wurde, seinen ursprünglichen Plan zu ändern, und, statt den dritten Teil der Trilogie zu schreiben, mit den Stromata begann, sei uns unbekannt. Das erste Blatt der Handschrift der Stromateis ist bekanntlich verloren gegangen, Stählin meint, vielleicht hatte Clemens auf diesem Blatt angedeutet, warum die Stromateis nun erscheinen würden, und nicht der Didaskalos. Nach den Stromata wollte vermutlich Clemens eine Schrift unter dem Titel "Physiologie" in Angriff nehmen (64), aber er kam weder zur Vollendung der Stromateis noch zu weiteren Schriften. Auf den im Paidagogos angekündigten Plan zur Trilogie jedenfalls habe Clemens aus uns bekannten Gründen schon bei Beginn der Arbeiten am ersten Stroma verzichtet.

Nach ausführlicher Erörterung der literarkritischen Probleme meint Walther Völker (65), daß die verschiedenen Hypothesen der Literarkritiker alle an dem Grundfehler litten, den Clemens viel zu einheitlich aufzufassen und alle Anspielungen und Hinweise entschieden zu ernst zu nehmen. Völker hat den Eindruck "eines Spiels mit dem Sande, dem man gern zusieht, das aber keinen bleibenden Wert hat" (Völker S.29). Bei der Schreibweise des Clemens, meint Völker, dürfe man so viel Folgerichtigkeit gar nicht erwarten, wie sie seine modernen Bearbeiter von ihm forderten (Völker S.33). Schon die Fragestellung, ob die Stroma nun auch wirklich der angekündigte Didaskalos seien oder nicht, sei falsch. Man dürfe die Exaktheit moderner Gelehrter nicht auf Clemens übertragen.

Die Beurteilung der literarkritischen Fragen durch Otto Stählin und Walther Völker ist maßvoll, vernünftig und ausgewogen. Meine eigenen Beobachtungen gehen dahin, daß die Literarkritiker und Philologen oftmals aus viel zu geringen sprachlichen Andeutungen, aus wenigen Befunden an weitverstreuten Textstellen viel zu gewagte Hypothesen entwerfen. Die literarkritischen Untersuchungen führen meiner Meinung nach zu etwa folgendem Ergebnis: Clemens schrieb unter dem Eindruck seiner eigenen Bekehrung zum Christentum etwa in den 80-er Jahren des zweiten Jahrhunderts mit frischer Begeisterung in kunstvoller Sprache den Protreptikos. Dem

folgten im nächsten Jahrzehnt die drei Bücher des Paidagogos. Der Paidagogos malt mit kräftigen Farben ein Bild des Luxus und der sittlichen Verkommenheit einer reichen Welthandelsstadt, offensichtlich aus eigener Anschauung. Die drei Bücher des Paidagogos sind eindeutig für hellenistische Großstadtbewohner geschrieben. Daraus kann gefolgert werden, daß Clemens den Paidagogos schrieb, ehe er durch die Verfolgungen des Septimius Severus veranlaßt wurde, Alexandrien zu verlassen, also etwa in den 90-er Jahren des zweiten Jahrhunderts. Der Paidagogos spiegelt an vielen Stellen den großen seelsorglichen Eifer wider, der den Verfasser zum Schreiben und Lehren antreibt. Dies spricht für die von Friedrich Quatember SJ wieder neu begründete alte Tradition, nach der Clemens zum Presbyter der alexandrinischen Kirche geweiht worden war.

Der Plan, den Clemens zu Beginn des Paidagogos entwickelte, besagt streng genommen nur, daß Clemens unter dem Einfluß der mittleren Stoa zwischen ermahnender, erziehender und belehrender Rede unterscheidet, und daß nach seiner Glaubensüberzeugung der ewige Logos in den Logoi der Menschen wirkt als Mahnender, als Erziehender und als Lehrender. Sicher gilt für Clemens der Sinnspruch: τῷ λόγῳ οἱ λόγοι. Sicher ist auch, daß Clemens vom Mahnen über das Erziehen zum Lehren einen stufenweisen Aufstieg sieht, der in der *ἡνωσία τοῦ Θεοῦ* seine Vollendung erstrebt. Nicht sicher ist, ob Clemens im 1. Kapitel des Paidagogos schon an Buchtitel gedacht hatte. Mag vielleicht in Analogie zum Protreptikos und Paidagogos ein Didaskalos folgerichtig sein - überschrieben hat Clemens jedenfalls seine nächsten Schriften mit *στρωματέω πρῶτον, δεύτερον, τρίτον...* Dem Inhalt nach, meine ich, haben die Stromata durchaus etwas mit einem *Διδάσκαλος* zu tun, Clemens schreibt belehrend, ja als hochgebildeter, wissenschaftlich fundierter Gelehrter intensiv belehrend. Seine Themen sind theoretischer Natur, wenn auch in wenig systematischer Anordnung: Er schreibt über Philosophie, über Ethos, über Glaube und Erkenntnis, über den ewigen Logos und den Menschgewordenen, über die Lehre von Gott und über die Gottesschau. Clemens wendet wissenschaftliche Methoden an und häufig findet sich in den Stromata die allegorische Schriftauslegung, nach J. Munck (S.27) ein Kennzeichen des didaskalischen Stiles. Kurz: Ich halte die Stromateis doch für den dritten Teil der angekündigten Trilogie. Clemens mag auf den Titel Didaskalos verzichtet haben, weil ihm beim Schreiben eine solche Fülle von Themen und Gedankenreihen in den Sinn kam, daß er sich nicht in das starre Schema eines vorauskonstruierten Systems selber einspannen wollte,

zumal der schöne Titel "Bunteppich" damals keineswegs unüblich war. Vermutlich hat Clemens die ersten Stromata noch in Alexandrien verfaßt, die letzten wohl nicht, denn am Schluß des 7. Teppichs kündigt Clemens einen achten an, an dessen Herstellung ihn der Tod (etwa 215) gehindert haben dürfte.

Wann die verlorene Schrift der Hypotyposeis entstanden war, wissen wir nicht. Warum aber gerade diese Schrift, die als umfangreiche exegetische Arbeit zweifelsohne zu den Hauptwerken des Clemens zu zählen war, verloren ging, das können wir vermuten. Denn der Patriarch Photios, ein gelehrter und führender Mann der griechischen Kirche, hatte in den Hypotyposeis schwerwiegende Irrlehren entdeckt, wie die Lehre von der Ewigkeit der Materie, von der Existenz vieler Welten vor Adam, von der Praeexistenz der in den Körper wie in einem Kerker eingesperrten Seele, vom Scheinleib des Logos (Doketismus)(66). Verständlich, daß Bücher mit solchen Mängeln im Zeitalter nach den Konzilien von Nicaea (325), Konstantinopel (381), Ephesus (431) und Chalcedon (451) nicht mehr abgeschrieben wurden und so verloren gingen. Glaubwürdig ist das Urteil des Photios durchaus, denn Anklänge an solche bedanklichen Lehren finden sich an nicht wenigen Stellen auch in den erhaltenen Schriften des Clemens, bedingt durch den starken Einfluß, den die platonische Philosophie auf Clemens ausgeübt hatte. Doch genaueres darüber im systematischen Hauptteil dieser Dissertation.

CLEMENS IN SEINER ZEIT

Diese Dissertation hat sich zur Aufgabe gestellt, den Beitrag des Clemens Alexandrinus zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung zu erheben und systematisch-kritisch darzustellen. Wenn die Gedanken eines Kirchenvaters zu einem bestimmten Thema wiedergegeben werden sollen, der von unserer Zeit durch 1.800 Jahre getrennt ist, dann ist es unerlässlich, die geistesgeschichtlichen Einflüsse zu beachten, welche die Persönlichkeit des Denkenden geformt haben. Wer von den Wort- und Satzformen der Sprache zu den in diesen Formen ausgedrückten geistig-intentionalen Inhalten vordringen will, muß Erziehung, Bildungsweg, Persönlichkeitsstruktur des Schreibenden und die ihn prägende soziologisch-kulturelle Umwelt sorgfältig beachten, denn dieselben Sprachformen können bei verschiedenen Autoren und zu verschiedenen Zeiten durchaus verschiedene Gedankeninhalte repräsentieren. Es ist also darauf zu achten, daß jeder Autor aus seiner Zeit heraus verstanden wird, damit keine geistesgeschichtlichen und philologischen Anachronismen entstehen.

Darum wird den eigentlich systematischen Abhandlungen dieser Dissertation das Kapitel "Clemens in seiner Zeit" vorangestellt. Dieses Kapitel ist der beschreibend-historischen Methode verpflichtet (67) und will einen Überblick geben über die geistesgeschichtliche Umwelt, in der Clemens aufwuchs, lernte, dachte und wirkte. Bei den Textinterpretationen des systematischen Teiles ist dann diese Umwelt jeweils sorgfältig mit zu beachten und der Überblick dieses Kapitels gegebenenfalls anhand der Einzelprobleme zu vertiefen. Beginnen wir nunmehr mit einigen grundsätzlichen Überlegungen zu dem Problem, ob und wie Wahrheit und Geschichte aufeinander zugeordnet sind und einander bedingen:

Die Geschichtlichkeit des Wahrheit Suchenden
und die Übergeschichtlichkeit der Wahrheit selber

Wenn der Beitrag des Clemens zur Theorie der Glaubenserkenntnis erarbeitet werden soll, dann ist damit vorausgesetzt, daß eine solche Theorie möglich ist, daß ihr Gegenstand, nämlich Glauben und Erkennen in ihren verschränkten Beziehungen zueinander, existiert, und daß zu dieser Theorie zu verschiedenen Jahrhunderten jeweils Beiträge geleistet werden können. Christlicher Glaubensvollzug und menschliches Erkennen müssen also so in der zeitübersteigenden Gnadenwirklichkeit Gottes und in dem ebenfalls die Enge des jeweiligen Zeitaugenblickes übergreifenden Wesen des Menschen gegründet sein, daß ein wissenschaftlich-theoretisches Bemühen mit für alle Zeiten gültigem Ergebnis möglich ist.

Wäre dem nicht so, so wäre das Thema dieser Dissertation unmöglich, unmöglich aber letztlich überhaupt jede Dogmatik, unmöglich jede Glaubenswissenschaft, die mehr sein will als die Beschreibung von unverbindlichen Meinungen bestimmter Meinender in bestimmter geschichtlicher Situation. Es wird also vorausgesetzt, daß es so etwas wie eine "theologia perennis" (68) gibt, der in einordnender Demut zu dienen Aufgabe aller Theologen aller Jahrhunderte ist (69).

Eine solche theologia perennis hätte Clemens sicherlich leidenschaftlich bejaht, wenn man mit ihm diesen Begriff zu seiner Zeit besprochen hätte. Dies ergibt sich klar aus vielen Texten im umfangreichen Werk des Clemens, wo Clemens der Grundüberzeugung des Platon folgt, es sei Aufgabe des Philosophen von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ des irdisch-sinnlichen Menschen aufzusteigen zur $\varepsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ und weiter zur $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha$ τοῦ ἀγαθοῦ, womit auch ein Aufstieg von der Zeitverhaftetheit des bloßen Meinens zur Zeitüberhobenheit des wahren Wissens verbunden ist, eines Wissens, das in der Zeitlosigkeit des unwandelbaren $\kappa\acute{o}\varsigma\mu\omicron\varsigma$ νοητός gründet. Dies ergibt sich verstärkt aus ebenfalls vielen Texten im Werk des Clemens, wo ausgeführt wird, wie der ewige Logos, ~~der~~ als Gottes-Sohn und als der Menschgewordene, ~~der~~ als der Praeexistente und als der Postexistente, zu allen Zeiten offenbarend und lehrend tätig ist, jener Logos, der als Jesus Christus ebenso Fundament des Glaubens, wie als Urvernunft (ἀρχὴ τῆς γνώσεως) zugleich Fundament allen Wissens ist.

Wenn wir jetzt etwas ausführlicher darüber nachdenken wollen, wie Geschichtlichkeit der Wahrheit Suchenden mit der Übergeschichtlichkeit der Wahrheit selber zusammenhängen, dann ist zunächst zu beachten, daß hier zwei verschiedene Wahrheitsbegriffe verwendet wurden. Der im Rahmen seiner Geschichtlichkeit Wahrheit Suchende bemüht sich um die sogenannte "logische" oder "noetische" Wahrheit. Er will einen an sich seienden Sachverhalt intentional in seinem Bewußtsein abbilden. Dabei geht es darum, daß dieses Bewußtseinsbild mit der abgebildeten Wirklichkeit getreu übereinstimmt. Die noetische Wahrheit ist also ein Relationsbegriff, sie besteht in der *adaequatio intellectus ad rem* (70). Die beiden Säulen, auf denen die Beziehung (*relatio*) aufruht, sind einmal der menschliche Geist, das Bewußtsein des Erkennenden, zum anderen die "Sache selbst", die bewußtseinsunabhängige, an sich seiende Wirklichkeit.

Die eine Säule, der Geist des sich um wahre Erkenntnis Bemühenden, steht im Raum der Geschichte. Der Erkennende ist Kind seiner Zeit,

er wurde in ein bestimmtes geistesgeschichtliches Umfeld hineingeboren, er wurde in vorgegebenen, prägenden Traditionen erzogen, er mußte lernen und geistig reifen im Rahmen der Kultur und der Wissenschaften seines Jahrhunderts. Besonders deutlich wird die Geschichtsverhaftetheit dieser Säule, wenn man bedenkt, wie eng Sprache und Denken miteinander verbunden sind. Sprache aber ist ein Traditionsgebilde, sie wird als Muttersprache ererbt und als Wissenschaftssprache einer bestimmten Zeit erlernt.

Die andere Säule ist geschichtsunabhängig, denn die Sache bleibt die Sache, sie ist so wie sie ist unabhängig davon, ob jemand seine Erkenntnisfähigkeit auf die Sache richtet oder nicht (71). Entsprechend dem noetischen Grundsatz einer "adaequatio intellectus ad rem" ist die "res" Maßgebend und der "intellectus" Maßnehmend. Der Verstand muß sich der Wirklichkeit angleichen (adaequare) und sich bei Strafe des Irrtums nach der Wirklichkeit richten.

Der andere Wahrheitsbegriff steckt in der Formulierung "...und die Übergeschichtlichkeit der Wahrheit selber". Hier ist die sogenannte "ontologische" Wahrheit gemeint. Diesem Wahrheitsbegriff liegt die Einsicht zugrunde, daß nur erkannt werden kann, was in sich erkennbar ist. Die zu erkennende Wirklichkeit muß gewissermaßen "sich zeigen", sich dem Erkennenden "öffnen", muß dem noetisch-gnoseologischen Bemühen zugänglich sein. Bedingung der Möglichkeit aller Erkenntnis (conditio transcendentalis cognitionis) ist also die Vernunftoffenheit und Geist-Affinität aller Wirklichkeit, oder die "Gelichtetheit des Seins", wie Martin Heidegger sagt. Die Logos-Struktur im Grund der Wirklichkeit, diese "Logie des Seins" (ὁ τοῦ ὄντος λόγος), gehört zu den Grundgedanken des Clemens, wobei sein großartiger Glaubensentwurf darin besteht, daß er den Christus-Logos des Johannesevangeliums mit dem Logos der Ontologie identifiziert.

Wie die Geschichtlichkeit der Wahrheit Suchenden und die Übergeschichtlichkeit der Wahrheit selber zusammenhängen und einander bedingen, wollen wir nunmehr an vier Erkenntnisbereichen im Einzelnen untersuchen:

a) Die Tatsachenwahrheit

Alle vier Evangelisten (72) berichten von dem Schild (τίτλον), das über dem Kreuz Jesu angebracht war mit der Inschrift: "Jesus der Nazaräer der König der Juden". Dieses Schild gab den Grund der Verurteilung, die Schuld des Verbrechers an (73). Das Schild mit dieser Inschrift am Todestag Jesu auf dem Hügel Golgotha nahe der Stadtmauer

von Jerusalem ist eine Tatsache, ein "factum" (74), in der Sprache des Clemens τὸ πρᾶγμα (75). Nehmen wir dieses Faktum als Beispiel, um zu untersuchen, wie Geschichtlichkeit und Tatsachenwahrheit zusammenhängen.

Versetzen wir uns in einen der vielen Menschen, die dieses Schild sahen und seine Inschrift lasen. Johannes überliefert, daß die Inschrift in hebräischer, in griechischer und in lateinischer Sprache abgefaßt war (Joh 19,20). Der, der das Schild sieht, empfängt in seinem seelischen Inneren ein sinnliches Bewußtseinsbild von dem Schild und von den Schriftzeichen darauf. Er ist normalerweise davon überzeugt, daß seinem Bewußtseinsbild wirklich eine Tafel mit diesen Inschriften unabhängig von seinem Hinsehen oder nicht-Hinsehen in der realen Außenwelt entspricht. Der Sehende traut, wie viele tausend male Tag aus Tag ein, seinen Sinnen (76).

Mit dem sinnlichen Bewußtseinsbild befaßt sich zugleich der Verstand. Der Sehende erfaßt den Sinn der Schriftzeichen, sofern er dieser drei Sprachen mächtig ist, und kommt zu dem Urteil: "Über dem Kreuz Jesu hängt ein Schild, auf dem in hebräischer, in griechischer und in lateinischer Sprache geschrieben steht: Jesus der Nazaräer der König der Juden". Der Sehende kann nundas, was er gesehen und beurteilt hat, aufschreiben und weitersagen. Dann formuliert er einen Satz, und dieser Satz ist ein wahrer Satz, denn er beschreibt getreulich einen wirklichen Sachverhalt, eine "Tatsachenwahrheit" hat sich ereignet.

Was hat nun diese Tatsachenwahrheit mit Geschichtlichkeit zu tun? Zweierlei: Einmal ist der Sehende ein geschichtliches Wesen. Er mußte das richtige Sehen erst als Kleinstkind erlernen, dann mußte er lernen Gesehenes zu beurteilen, wozu jahrelange Erfahrung und Entwicklung nötig ist, schließlich mußte er lesen lernen und in unserem Beispiel sogar drei erheblich verschiedene Sprachen studiert haben. Hätte unser Sehender als vielleicht Ungebildeter Mann aus dem Volk nur aramäisch verstanden, so wäre er zu dem Urteil "...in hebräischer, in griechischer und in lateinischer Sprache" nicht fähig gewesen. Insoweit hängt also, was als Tatsachenwahrheit schließlich formuliert und niedergelegt oder weitergegeben wird, von der Lebens- und Erziehungsgeschichte des die Tatsache Auffassenden ab.

Außerdem erfaßt unser Sehender selbstverständlich nur einen Teil, einen bescheidenen Ausschnitt der vollen Wirklichkeit. Wer es gründlicher machen will, könnte seinen Urteilssatz über das Titlon noch

erheblich erweitern: Er könnte Länge, Breite, Dicke der Tafel nachmessen, er könnte die Holzart bestimmen, ja ein Physiker des 20. Jhds. könnte das Schild unter ein Elektronenmikroskop legen und die Molekularstruktur in hochkomplizierten mathematischen Formeln ausdrücken. Das alles wären dann auch "Tatsachen", aber wahr ist bereits die einfache Aussage unseres Sehenden, wenn die Aussage nicht mehr behauptet, als er gesehen und begriffen hat.

Zum anderen: Auch die Tatsache selber unterliegt in unserem Beispiel der Geschichte. Das Titlon mußte irgend ein Schreiner einmal aus dem Holz des Baumes gefertigt haben, ein ganzer Justizprozess mußte abgelaufen sein, ein Sprachkundiger mußte gedacht, formuliert, geschrieben haben, bis der Grund der Verurteilung für alle sichtbar über dem Kreuz des Verurteilten zu lesen war. Zeit und Geschichte laufen weiter: Irgend wann wird das Titlon abgenommen, vielleicht ins Feuer geworfen um die frierenden Henkersknechte zu wärmen.

Wo bleibt da die Übergeschichtlichkeit? Gibt es eine solche bei in Raum und Zeit ablaufenden Tatsachen nicht? Bei den Tatsachen selber gibt es keine Übergeschichtlichkeit, da sie ja dem Zeitstrom, dem Werden und Vergehen unterliegen, wohl aber bei den Tatsachenwahrheiten. Wie das? Weil die Wahrheit über eine Tatsache einen bestimmten Punkt im Zeitstrom herausgreift und diesen Punkt als Punkt festhält und beurteilt. Der Satz: "Am Hinrichtungstag Jesu befand sich über dem Kreuz Jesu ein Schild mit dreisprachiger Aufschrift", dieser Satz bleibt gültig für alle Zeiten, für Menschen aller Jahrhunderte. Wenn unser Sehender seinen Satz dauerhaft auf Pergament geschrieben hat, dann ist für jeden, der später das Pergament findet und die vielleicht geschichtlich längst versunkene Sprache unseres Sehenden und Schreibenden zu entziffern vermochte, eine punktuelle Tatsache im Fluß der Zeit mitgeteilt worden. Dabei bleibt das Urteil als Gedankengebilde, sobald es der später Lesende aufgefaßt hat, ein wahres Urteil für alle Zeiten und für alle Lesenden aller Jahrhunderte. Insoweit ist auch eine in der Geschichte sich ereignet habende Tatsache, genauer: das Urteil über diese Tatsache, Übergeschichtlich. Weil dem so ist, gibt es eine Geschichtswissenschaft, die sich darum bemüht ein Bild vergangener Ereignisse zu zeichnen so genau und so getreu wie möglich. Beim Zeichnen dieses Bildes können nun viele Generationen von Geschichtswissenschaftlern mitwirken, das Bild selber als getreues Abbild des Gewesenen ist dabei Übergeschichtlich, weil durch die Transposition ins Logisch-Gedankliche der Zeitfluß transzendiert wurde, und das Gewesene als Gewesenes zeitlich erstarrt ist.

b) Die naturwissenschaftliche Wahrheit

Die Wahrheit naturwissenschaftlicher Aussagen beruht auf Beobachtungen und anschließender gedanklicher Abstraktion. So werden Naturgesetze aufgestellt und für diese Gesetze übergeschichtliche Allgemeingültigkeit beansprucht. Gerade die "exakte" Naturwissenschaft fordert, daß ihre "exakten" und meist in mathematischen Formeln beschriebenen Ergebnisse unabhängig von der geschichtlichen Veränderung für alle Zeiten und für jeden Naturwissenschaftler gelten. Dabei wird dreierlei vorausgesetzt: Erstens, daß die Sinne des Beobachtenden bei der Beobachtung von Naturvorgängen verläßlich sind und nicht trügen. Zweitens, daß der Induktionsschluß von n auf $n+1$ vollzogen werden darf. Wenn viele male ein Naturvorgang gleich abläuft, wird von den Naturwissenschaftlern verallgemeinert, daß er immer so ablaufen wird. Drittens, daß die abstrahierende Gedankenanalyse, die von den Beobachtungen zu meist mathematisch formulierten Naturgesetzen führt, angemessen und richtig ist. Einen großartigen Beweis für die Richtigkeit dieser Voraussetzungen liefert die Tatsache, daß von den abstrakten Naturgesetzen aus zur Sinnenwelt zurückgefolgert werden kann, und daß dann die errechneten und erschlossenen Sinnenerfahrungen auch tatsächlich eintreten. Der ganze gewaltige Aufschwung der Technik beruht auf diesen Zusammenhängen.

Wie Verhalten sich nun naturwissenschaftliche Wahrheiten zur Geschichtlichkeit des Naturwissenschaftlers? Da die naturwissenschaftlichen Aussagen und Gesetze von Menschen erforscht, durchdacht und formuliert werden, sind diese Aussagen von den Beobachtungsfähigkeiten und der Denkschulung des Naturforschers abhängig, und damit auch von den zeitgeschichtlichen Bedingungen, unter denen diese Fähigkeiten erworben und diese Schulung eingeübt wurde. Denk- und Sprachkategorien der Zeit, Beobachtungsgrundsätze und Beobachtungshilfsmittel beeinflussen das Ergebnis der naturwissenschaftlichen Aussage. So ist das naturwissenschaftliche Weltbild des Clemens ganz erheblich verschieden von unserem Weltbild. Da dieses Weltbild auch für philosophische und theologische Aussagen des Clemens von Bedeutung ist, muß untersucht werden, wo Clemens dieses ptolemäische Weltbild her hatte, welche naturwissenschaftlichen Werke seiner Zeit er benutzte, und wieweit er sich selbständig kritisch mit dem üblichen Weltbild seines Jahrhunderts auseinandersetzte. Beispielsweise war in den pythagoreischen Schulen und im mittleren Platonismus des 2. Jhds. die Ansicht weit verbreitet, daß die aus dem Gefängnis des Leibes befreiten abgeschiedenen Seelen die verschiedenen Planetensphären durchlaufen und dabei sittlich geläutert

werden, bis sie im obersten Lichtreich des Himmels jenseits der Fixsternsphäre anlangen (77). Daß in dieser "naturwissenschaftlichen" Ansicht erhebliche für Clemens wichtige theologische Implikationen enthalten sind, und daß Herkunft und geschichtliche Bedingtheit solcher Ansichten und Implikationen bei der Clemensinterpretation erforscht werden müssen, ist klar.

Ist wegen der Geschichtlichkeit des Naturforschers und seiner Abhängigkeit von der kulturell-soziologischen Umwelt seiner Zeit der Anspruch exakter Naturwissenschaft auf Allgemeingültigkeit unerlaubt und unbegründet? Nein, sofern mit genügender kritischer Sorgfalt vorgegangen wird. Die Naturgesetze selber gründen nicht im Menschen, der die Gesetze erfaßt und formuliert, sondern in der Natur, in der Wirklichkeit an sich und fundamental in Gott als dem Geber dieser Gesetze und als dem geistigen Verursacher der transsinnlichen, geistigen Ordnungsstrukturen in und hinter der Naturwirklichkeit. Die Natur als Materie ist absolut dumm und kann sich darum hochmathematische geistige Ordnungsstrukturen nicht selber gegeben haben. Solange also Gott als actus purus essendi die Natur am Dasein erhält, solange sind auch die Gesetze und geistigen Strukturen dieser gottgeschaffenen Natur gültig, allgemein gültig für alle Naturforscher aller Jahrhunderte. Fraglich ist nur, wieweit es den jeweiligen Forschern in je ihrem Zeitalter gelungen ist, die vorgegebenen Naturgesetze und Naturordnungen gedanklich wahr zu erfassen, und sprachlich richtig auszudrücken. Das muß von Fall zu Fall jeweils kritisch geprüft werden, und insofern gibt es einen Fortschritt, und gelegentlich auch phantastische Irrungen, im naturwissenschaftlichen Weltbild.

c) Die philosophische Wahrheit

Wenn Philosophie definiert wird als die Lehre vom Seienden als solchen, seinen Gründen und fundamentalen Strukturen, dann ist ohne weiteres klar, daß der Gegenstand der philosophischen Wissenschaft übergeschichtlich ist. Die Philosophie hat es mit "der Wahrheit selber" zu tun, die einleitend schon als "ontologische Wahrheit", als Gleichzeitigkeit des Seins, als Geiststruktur auf dem Grunde aller Wirklichkeit gekennzeichnet wurde. Die Philosophie befaßt sich nicht mit den Dingen in ihrer zeitlichen Erscheinung, in ihrer geschichtlichen Veränderlichkeit, sondern mit deren unzeitlichem und übergeschichtlichem Wesen. So fragt die Naturlehre als philosophische Disziplin nicht wie die Physik nach dem zeitlichen Erscheinungsbild der Naturdinge, sondern danach, was denn Materie und Natur überhaupt seien, und wie sie in

den Prinzipien des Seienden an sich gegründet sind. Die philosophische Anthropologie fragt nicht nach dem einzelnen Menschen und seinem Wirken und Erleiden in Raum und Zeit, sondern sie fragt nach dem Wesen des Menschen, sie fragt warum, wieso und inwieweit der Mensch sich in der Zeit verwirklicht, sie fragt, was denn überhaupt "Geschichte" sei, und warum der Mensch zu geschichtlichem Handeln fähig ist. Die Noetik als philosophische Erkenntnislehre fragt nicht, wie diese oder jene Erkenntnis zustande gekommen sei, sondern sie bemüht sich zu klären, was Erkenntnis, was Wahrheit überhaupt seien, welche fundamentalen und in vorgegebenen Seinsstrukturen gründenden Bedingungen gegeben sein müssen, damit Erkenntnis grundsätzlich möglich ist und wahres Wissen gelingt. Bei unserem Beispiel von dem Titlon über dem Kreuz Jesu, fragt die Philosophie nicht nach den Einzelheiten des geschichtlichen Ablaufes, sondern sie sucht grundsätzlich zu klären, was "Tatsachen" und was "Tatsachenwahrheiten" sind, oder was "Gerechtigkeit" überhaupt sei, um dann feststellen zu können, daß der Prozess Jesu zutiefst ungerecht war und die Aufschrift auf dem Titlon eine ironisch-freche Herausforderung des Pilatus gegenüber den von ihm teils verachteten, teils gefürchteten Juden.

So ist die Philosophie Grundlagenwissenschaft für jede andere Wissenschaft. Sie legt die Fundamente ohne die keine andere Wissenschaft bauen könnte. Was für das Seiende als solches gilt, das gilt auch vorgängig für jede Einzelwissenschaft, die Teilbereiche und Teilaspekte der Seienden zu erforschen sucht. Keine Wissenschaft kann sich um wahre Erkenntnis ihres Gegenstandsbereiches bemühen, wenn nicht die Philosophie vorher geklärt hat, wie Erkenntnis grundsätzlich vor sich geht, wie Wahrheit und Gewißheit erreicht werden können, und warum und wozu.

Der Gegenstand der Philosophie ist also überzeitlich und ungeschichtlich, erforscht doch die Philosophie vorgängig, was das überhaupt ist, "Zeit", und wie zustandekommt, "Geschichte". Darum gibt es auch so etwas wie eine "philosophia perennis". Menschen aller Jahrhunderte sind aufgerufen, über das Seiende als solches, über seine Gründe und Hintergründe nachzudenken, und wenn ihr Nachdenken zu wahren Ergebnissen geführt hat, dann bleiben diese Ergebnisse, insoweit sie wahr und einsehbar sind, gültig für alle Philosophen aller Epochen. Der je spätere Philosoph braucht nur den Gedankenweg seines Vorgängers sorgfältig nachzuvollziehen; war dieser Gedankenweg richtig, führte er zu wahren und gewissen Einsichten, so erreicht der nachdenkende Philosoph dieselben Einsichten, dieselben übergeschichtlichen Wahrheiten.

Allerdings gilt folgende wichtige Einschränkung: Die noetische Wahrheit ist ein Relationsbegriff. Das Gelingen einer wahren Erkenntnis ruht auf zwei Säulen, wie einleitend schon ausgeführt wurde: Auf der Sache selbst, insoweit geschichtsunabhängig, auf dem Bemühen des Erkennenden um die Sache, insoweit abhängig von der Geschichtlichkeit dieses Erkennenden in seiner Zeit. Jeder Philosoph ist abhängig von seiner Begabung, seinen intellektuellen Fähigkeiten, seiner Erziehung, seiner kulturellen und wissenschaftssoziologischen Umwelt. Wer nie Griechisch zu lernen Gelegenheit hatte, wem nie ein Lehrer die Gestalt Platons nahe gebracht hatte, der wird auch nie den Erkenntnisweg des Platon nachgehen können, der von der $\delta\acute{o}\xi\alpha$ über die $\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ zur $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\alpha$ τῶν ὄντων führt, dem wird nie die Einsicht zur Gewißheit werden können, daß "das Gute" (τὸ ἀγαθόν) und die Fülle des Seins (πλήρομα τοῦ ὄντος) identisch sind und alles erscheinende Seiende fundieren. Darum gehört zur Philosophie auch die Philosophiegeschichte, die Erforschung der Philosophen in ihrer jeweiligen geschichtlichen Bedingtheit. Dies ist insbesondere unbedingt notwendig zur Hermeneutik, wenn Texte von Philosophen vergangener Kulturen verstanden werden sollen. Ohne gründliches historisches und philologisches Bemühen bleiben die alten Texte stumm, oder, was schlimmer ist, sie werden falsch verstanden. Man muß Herkunft, Bildungsweg, Umwelt des alten Autors sorgfältig erforschen, prüfen, was seine Sprache, sein Denken seinerzeit prägte, was seine Quellen waren, was er studiert hatte, mit wem er damals geistigen Umgang pflegte. Nur so kann der zeitlich entfernte Autor richtig verstanden werden, nur so wird vermieden, daß man eigene zeitgenössische Gedanken in die Worte des Alten hineindeutet, daß durch philologisch-philosophische Anachronismen Fehlinterpretationen entstehen. Kein Zweifel, daß dies bei dem Bemühen des systematischen Teiles dieser Dissertation, den Beitrag des Clemens zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung zu erheben, sorgfältig beachtet werden muß.

d) Die theologische Wahrheit

Was von der Übergeschichtlichkeit der philosophischen Wahrheit gesagt wurde, gilt in verstärktem Maße von der Theologie. Gegenstand der Theologie (λόγος, περί Θεοῦ) ist Gott der Ewige. ER übersteigt unendlich alle Zeit; wenn daher wahre Aussagen über Gott und seine Offenbarung in Christus gelingen, was wegen der Endlichkeit des menschlichen Verstandes und der Unendlichkeit Gottes besonders schwierig ist, dann sind diese Aussagen wahr, verbindlich und fordernd für alle Menschen aller Kulturen und aller Zeiten. Dies gilt besonders, wenn solche

wahren Aussagen nicht das Ergebnis menschlichen Bemühens sind, sondern im Sprechen Gottes, in Seiner Offenbarung gründen. Was Gott den Menschen sagt über sich, über seinen Heilswillen und über die Wege zum Heil, das gilt für alle Menschen zu allen Jahrhunderten bis zur Vollendung im ἔσχάτον. ER spricht aus der Ewigkeit zu allen Zeiten.

Aber - wie in der Philosophie, so in der Theologie begegnen wir den gleichen strukturellen Problemen. Auch die Wahrheit die Gott spricht ruht auf zwei Säulen: Auf dem Sprechenden Gott und dem Hörenden Menschen. Und da beginnt die ganz gewaltige Schwierigkeit, wie Gott es denn anstellt, daß er für den endlichen Menschen vernehmbar wird, und was das überhaupt heißen soll: "Gott spricht". Zum einen - wer oder was ist das, was mit dem Wort "Gott" gemeint sein soll, zum anderen - sprechen können wir nur bei Menschen, wie soll solches Sprechen von Gott ausgesagt werden? Der Glaube gibt uns die Lösung: Gott wurde Mensch. Jesus Christus ist Gott und Mensch zugleich in einem Ich, in einer Person. Jetzt vollzieht sich im Gott-Menschen der Offenbarungsvorgang, Jesu Verkünden, Tun, Leiden, Auferstehen ist in vollkommener Form für Menschen vernehmbares "Wort" Gottes.

Darum hat die Theologie als Wissenschaft von Gottes Offenbarung zwei "Augen", ein geschichtliches und ein philosophisches. Das geschichtliche Auge schaut auf Jesus den Christus, der in Raum und Zeit, in bestimmter religiöser und kultureller Umwelt lehrte, wirkte, litt, der menschliche Worte einer bestimmten zeitgebundenen Sprache (aramäisch und griechisch) gebrauchen mußte, um sich verständlich zu machen, der seine Lebens- und Leidensgeschichte hatte zu seiner Zeit. Das philosophische Auge versucht denkend zu durchdringen, was im Christusereignis von Gott den Menschen zu-gesprochen wurde. Außerdem muß die Philosophie die Fundamente legen - nicht die objektiven Fundamente an sich, die ruhen in der Absolutheit des sich Offenbarenden, aber die subjektiven Fundamente für uns, denn sicherer als die Tatsache, daß Gott gesprochen hat, kann "für uns" nicht sein, was Gott gesprochen hat. Darum geht der systematischen Theologie auch die Fundamentaltheologie voran.

Wenn die Theologie mit ihrem "geschichtlichen Auge" sieht, dann gilt alles, was wir schon über Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit der Tatsachenwahrheiten bedacht hatten, wenn sie mit ihrem "philosophischen Auge" auf das Offenbarungsereignis blickt, dann gilt, was zur Geschichtlichkeit und Übergeschichtlichkeit der philosophischen Wahrheit zu sagen war. Insbesondere gilt, daß Sprechen und Handeln Jesu, daß das Zeugnis der Urkirche über dieses Sprechen und Handeln aus der damaligen Zeit heraus verstanden werden müssen. Auch die Texte

des Neuen Testamentes können nur richtig interpretiert werden, auch die Hermeneutik der Urzeugnisse über das Christusereignis kann nur gelingen und vor Anachronismen bewahrt werden, wenn die zeitgeschichtlichen, sprachgeschichtlichen, religionsgeschichtlichen Rahmenbedingungen und Einflüsse sorgfältig beachtet werden. Ebenso gilt, daß Wahrheit, wenn Wahrheit als getreue Spiegelung von vorgegebener Wirklichkeit gegeben ist, als Wahrheit übergeschichtlich ist und bei Strafe des Irrtums von allen Menschen aller Jahrhunderte und aller Kulturen angenommen werden muß.

Hinzu kommt bei der theologischen Wahrheit noch ein wichtiges und letztlich entscheidendes Element. Theologie ist Glaubenswissenschaft, ist Wissenschaft von Glaubenden über Offenbarungsinhalte, die nur durch glauben erfaßt werden können. Glaube ist aber nicht nur personale Entscheidung des Menschen, Glaube ist auch und vorgängig Gnade, ist göttliche, frei geschenkte Lebensfülle. Darum wird die Übergeschichtigkeit der zu allen Menschen aller Kulturen und Jahrhunderte gesprochenen Glaubenswahrheit letztlich garantiert durch den Sprechenden, durch den ewigen Logos, der nicht nur Wahrheit hat und nicht nur Wahrheit spricht, sondern "die Wahrheit" ist (Joh 14,6).

Die letztlich in dem Joh 14,6 ausgesprochenem Zeugnis gründenden Ausführungen über Geschichtlichkeit und Übergeschichtigkeit der Wahrheit werden sicherlich bei nicht wenigen vielfachen Widerspruch finden, besonders angesichts des weitverbreiteten Relativismus und Historismus. Dabei ist wegen der Schwierigkeiten des Problemfeldes rund um "Geschichtlichkeit" besonders auf das gründliche Buch von Gerhard Bauer hinzuweisen: "Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffs" (Berlin 1963). In dieser Abhandlung untersucht der Verfasser den Begriff "Geschichtlichkeit" im Rationalismus, Historismus und Idealismus des 18. und 19. Jahrhunderts, er analysiert die kategoriale Fassung des Begriffs bei Dilthey und Yorck, er geht der Radikalisierung im Existentialismus nach und erörtert abschließend die wissenschaftliche Diskussion der Gegenwart. Hinzudeuten ist ferner auf die Abhandlung von Leonhard Renthe-Fink: "Geschichtlichkeit. Ihr terminologischer und begrifflicher Ursprung bei Hegel, Haym, Dilthey und Yorck" (2.Afl. Göttingen 1968). Wichtig ist ferner das 9. Forschungsgespräch im internationalen Forschungszentrum für Grundfragen der Wissenschaften in Salzburg, das dem Thema "Geschichtlichkeit der Theologie" gewidmet war und 1970 bei Pustet (Salzburg, München) veröffentlicht wurde. An diesem Forschungsgespräch hatten unter andern auch Karl Rahner, Norbert Brox, Joseph Ratzinger und Gustave Thils teilgenommen. Es mangelt also keineswegs an Problemen und kontroversen Ansichten zum Thema

"Geschichtlichkeit", aber es würde den Rahmen dieser Clemens von Alexandrien gewidmeten Dissertation bei weitem sprengen, sollte auf diese Kontroversen im Einzelnen eingegangen werden. Diese Dissertation muß sich darauf beschränken, einen kurzen Abriß des Themas aus eigener Sicht darzustellen, eine Sicht, die zudem, wie die ganze Arbeit, bewußt eine dogmatische Sicht ist, sollte doch ein Beitrag zum Fachbereich der systematischen Dogmatik innerhalb der Theologie geboten werden. Dogmatische Theologie ist von christlich Glaubenden betriebene Glaubenswissenschaft, sie setzt im Gegensatz zur Fundamentaltheologie den positiven christlichen Glaubensentscheid methodisch voraus und steht darum in scharfem Gegensatz zum antisupranaturalistischen rein innerweltlichem Rationalismus, wie er sich seit dem 18. Jahrhundert immer weiter verbreitet hat. Die Überzeugung von der Übergeschichtlichkeit der Wahrheit trotz aller Geschichtlichkeit der Wahrheitsuchenden ist im übrigen sehr eng gerade auch mit Clemens Alexandrinus selber verbunden, der mit Leidenschaft und mit ungebrochener frühchristlicher Glaubensüberzeugung betont: Alle Geschichte werde gelenkt von der $\pi\rho\acute{o}\nu\iota\tau\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \pi\alpha\tau\epsilon\rho\acute{\omicron}\varsigma$, und alle Wahrheit gründe im $\Lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma\ \text{'}\text{Ιησο\textbf{ῦς Χριστ\textbf{ὸς}}}$, der als $\pi\alpha\iota\delta\alpha\gamma\omicron\gamma\acute{o}\varsigma\ \tau\omega\acute{\nu}\ \alpha\lambda\eta\theta\acute{\omega}\pi\omega\acute{\nu}$ die absolute Wahrheit selber sei und von sich gesagt habe: $\text{'}Εγ\acute{o}\ \epsilon\acute{\iota}\mu\iota\ \eta\ \alpha\lambda\acute{\eta}\theta\epsilon\iota\alpha$ (Joh 14,6) (Strom.V 16,1 = GCS Bd.II S.336, Z.2-5).

Das Problem des Anachronismus
bei der historischen Hermeneutik

Jede Sprache hat ihre Sprachgeschichte, jedes Begreifen seine Begriffsgeschichte. Die Sprache stellt die Laut- und Zeichengebilde zur Verfügung, mit denen die Begriffe bezeichnet werden, die Begriffe sind die in der menschlichen Vernunft gründenden Gedankengebilde, mit deren Hilfe der Erkennende die Sache selbst, die an sich seiende Wirklichkeit zu erfassen sucht. Die erfaßte, in Bewußtsein transformierte Wirklichkeit will dann der Sprechende im Medium der Sprache an den Hörenden weitergeben, wobei es darauf ankommt, daß die Begriffe im Bewußtsein des Sprechenden getreu und genau in das Bewußtsein des Hörenden übertragen werden. Daß dabei mannigfache Gefahren von Irrtum und Mißverständnis lauern, wundert nicht. Der Hörende und der Lesende müssen die in und mit den Laut- und Zeichengebilden der Sprache vermittelten Begriffe richtig, daher in genau dem gleichen Sinne erfassen, wie sie der Sprechende oder der Schreibende in die Sprachzeichen hineingelegt hatten. Schon wenn der Hörende und der Sprechende Zeitgenossen sind, dieselbe Sprache sprechen, zum gleichen Kulturkreis gehören, ist das nicht leicht. Die Schwierigkeiten wachsen erheblich, wenn Hörender und Sprechender verschiedene Sprachen sprechen und verschiedenen Kulturen angehören, wenn übersetzt werden muß. Sie wachsen nochmals, wenn der Schreibende und der Lesende durch lange Zeiträume voneinander getrennt sind.

Die Kunst der Hermeneutik (78) ist also eine schwierige Kunst, besonders in unserem Fall, wo zwischen dem Griechisch des Clemens Alexandrinus und dem Deutsch des zwanzigsten Jahrhunderts 1.800 Jahre dazwischenliegen. Die Sprache als Zeichengebilde wandelt sich im Laufe der Jahrhunderte, sie durchläuft eine Sprachgeschichte. Aber auch die Begriffe als Denkgebilde wandeln sich mit der Geschichtlichkeit der Denkenden, nur die Sache selber, die begriffen werden soll, wandelt sich nicht, aber sie wird von je verschiedenen Aspekten aus betrachtet, in immer größerer Tiefe und Ausführlichkeit erforscht, und je nach Betrachtungsergebnis und je nach Forschungsergebnis werden die Begriffe angepasst, vertieft und bereichert.

In dieser Geschichtsbezogenheit der Sprache und der Denkenden steckt die Gefahr von philologischen Anachronismen. Man darf nicht leichtfertig und unbesehen einen Begriff, der heute üblicherweise mit einem bestimmten Wort bezeichnet wird, in genau gleicher Bedeutung in dasselbe Wort vergangener Jahrhunderte hineinsetzen. Es muß untersucht

werden, ob und mit welchem Ergebnis eventuell eine Begriffsverschiebung, eine Begriffsgeschichte stattgefunden hatte. Unterläßt man diese Untersuchung besteht die Gefahr von Mißverständnissen, von hermeneutischen Fehlleistungen durch Anachronismen. Verstärkt wird diese Gefahr natürlich, wenn nicht nur Jahrhunderte, sondern auch verschiedene Sprachen, in verschiedenen Kulturkreisen gesprochen, überbrückt werden müssen. Es ist also unsere Aufgabe im systematischen Teil dieser Dissertation auf solche Gefahrenquellen zu achten.

Nach meiner Überzeugung ist Karl Rahner SJ 1937 in seiner in lateinischer Sprache abgefaßten Abhandlung "De termino aliquo in theologia Clementis Alexandrini qui aequivalet nostro conceptui entis "supernaturalis" (79) genau ein solcher Anachronismus unterlaufen. Da Rahner dabei einen Clemenstext analysiert, der auch für das Thema dieser Dissertation Bedeutung hat, möchte ich die Arbeit von Rahner etwas ausführlicher referieren und kommentieren:

Karl Rahner nimmt sich in seiner Abhandlung vor "...aliquam quaestionem tractandam seligimus, ostensuri apud Clementem Alexandrinum inveniri conceptum aliquem, qui aequivalet conceptui nostro entis supernaturalis" (Rahner S.427), und stellt fest, daß Deneffe (80) in seiner "Geschichte des Wortes supernaturalis" nur jene Worte berücksichtigte, die einen Gegensatz zur Natur im Sinne von "ultra naturam" ausdrücken. Deneffe fand dabei: ὑπὲρ τὴν φύσιν - ὑπερβαίνειν τὴν φύσιν — τὰ ὑπὲρ τὴν φύσιν — ὑπερφυσίς.

Dagegen, so schreibt Rahner (S.427), fände sich bei Clemens bereits ein Wort, das präzise im technischen Sinne (praecisione technica) genau die Bedeutung unseres "entis supernaturalis" wiedergäbe. Es sei dies das Wort ὑπερκόσμιος. Nachdem Rahner festgestellt hat, daß sich ὑπερκόσμιος weder im NT, noch bei den Apostolischen Vätern, noch bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts findet, teilt er mit, daß das Wort in den erhaltenen Schriften des Clemens genau sieben mal vorkommt. (Rahner S.428). Anschließend analysiert Rahner die Stelle Strom. VII 18,2 und behauptet, hier würde ὑπερκόσμιος von Clemens eindeutig im Sinne des neuscholastischen "supernaturalis" gebraucht. Die Stelle lautet:

σώζων τε αὖ τὴν φρόνησιν
σωφρονεῖ ἐν ἡσυχιότητι τῆς
νοῦχῆς, παραδεκτικὸς τῶν
ἐπαγγελλομένων καλῶν ὡς
οἰκείων κατὰ τὴν ἀποστροφὴν
τῶν ἀσχερῶν ὡς ἀλλοτρίων,

Und indem er wieder Klugheit bewährt, zeigt er seine Selbstbeherrschung durch Gemütsruhe und ist bereit, das verheißene Gute als das ihm zu eigen Gehörende anzunehmen, entsprechend seiner

γενόμενος κόσμιος καὶ
ὑπερκόσμιος, ἐν κόσμῳ καὶ
τάξει πάντα πράσσων καὶ
οὐδὲν οὐδ' αὐτῇ πλημμελῶν,
πλουτῶν μὲν ὥς ὅτι μάλιστα
ἐν τῷ μηδέενος ἐπιθυμεῖν,
ἀτε ὀλιγοδέης ὢν καὶ ἐν
περιουσίᾳ παντὸς ἀγαθοῦ
διὰ τὴν γνῶσιν τὰγαθοῦ.

(Strom.VII 18,2 = GCS
Bd.III S.13, z.22 bis
S.14, Z.1)

Abkehr von allem Häßlichen als von
etwas ihm Fremden; er lebt in dieser
Welt und ist doch über diese Welt
erhaben; er tut alles in Ordnung und
in der richtigen Reihenfolge und han-
delt nie in irgend etwas verkehrt.
Sein Reichtum besteht, soweit es ir-
gend möglich ist, darin, daß er nichts
begehrt, da er nur geringe Bedürfnisse
hat und wegen seiner Kenntnis des Guten
alles Gute im Überfluß besitzt.

(Übersetzung von Stählin)

Rahner stellt fest (S.428), der wahre Gnostiker sei also mundanus et
supermundanus factus, wenn er die Vollkommenheit erreiche. Dabei habe
Clemens den Ausdruck ὑπερκόσμιος der Theologie des Basilides entnom-
men. Rahner beruft sich auf StromIV 165,3 = GCS Bd.II S. 321, Z. 27-30:

"πάροικος" φησὶν "ἐν τῇ
γῇ καὶ παρ' ἐπιδέημις ἐγὼ
εἰμι μεθ' ὑμῶν". καὶ ἐν-
τεῦθεν ξένον τὴν ἐκλογὴν
τοῦ κόσμου ὁ βασιλειῆης
εἰλήφει λέγειν, ὡς ἂν ὑπερ-
κόσμιον φύσει οὔσαν.

"Ein Fremdling im Lande" heißt es,
"und ein Gast bin ich bei Euch" (81).
Von dort her hat Basileides die Aussa-
ge genommen, daß die Auserwählten für
die Welt Fremde seien, ihrem Wesen nach
überweltlich.

Für Basilides, schreibt Rahner (S.429), seien die Dinge dieser Welt
böse und feindlich. Darum könnten wir nur gerettet werden als Auser-
wählte, als Auserwählte des höchsten Gottes, als die, die von Natur
aus, dem Wesen nach überweltlich seien (ὑπερκόσμιον φύσει οὔσαν).

Rahner fährt fort, Clemens habe das Wort ὑπερκόσμιος von Basilides
entlehnt, diesem Wort aber einen neuen Sinn gegeben. Clemens schreibe
nämlich, der wahre Gnostiker sei κόσμιος καὶ ὑπερκόσμιος γενόμενος,
Welt und Überwelt seien einander nicht fremd, da der gleiche Gott bei-
des geschaffen habe. Der wahre Gnostiker des Clemens habe keine ἐκλογὴ
(82) nötig, er sei zugleich ὑπερκόσμιος und κόσμιος.

Nun folgt die entscheidene Stelle bei Rahner, an der ihm nach meiner
Meinung zwei folgenschwere Anachronismen unterlaufen sind. Ich zitiere
darum wörtlich:

"Si ergo Clemens postulat, ut verus Gnosticus sit mundanus et supermundanus, ex una parte naturam a "supernatura" quadam distinguit, cum duo verba haec idem dicere nequeant et cum haec distinctio iam ab iis adhibita sit, a quibus hos terminos mutuatur, ex altera parte veram aliquam supernaturalitatem docet, cum haec supermundana, prout distinguuntur a mundo bono eiusdem Dei, qui est Deus gratiae supermundanae et rerum mundanarum, non possint nisi dona Dei indebita homini mundano superaddita. Id quod Clemens dicit verbo ὑπεγκόσμιος vere ergo correspondet nostro conceptui "supernaturalis" (Rahner, S.429, Z.27 bis S.430, Z.3).

Zur Kritik: Clemens schreibt nur: κόσμιος καὶ ὑπεγκόσμιος = mundanus et supermundanus. Er spricht ganz schlicht von "Welt" und "Überwelt", von "Diesseits" und "Jenseits", ein Begriff, der dem neuscholastischen "natura" entspräche, kommt hier gar nicht vor. Darum liegt die erste folgenreiche Begriffsverschiebung bereits am Anfang des Textes, wenn Rahner schreibt: "Si ergo Clemens postulat, ut verus Gnosticus sit mundanus et supermundanus, ex una parte naturam a "supernatura" quadam distinguit,..." Das geht nicht! Rahner hätte nur schreiben dürfen:...ut verus Gnosticus sit mundanus et supermundanus, ex una parte mundanum a supermundano distinguit. So aber setzt Rahner unter der Hand mundus gleich natura und supermundanus gleich supernaturalis und vollzieht einen folgenschweren philologischen Anachronismus, denn das, was die Neuscholastik alles mitdenkt, wenn das Wort "natura" und das Wort "supernatura" erklingt, das kannte Clemens noch gar nicht! Selbst φύσις ist im zweiten Jahrhundert nicht dasselbe wie "natura" im zwanzigsten Jahrhundert, schon gar nicht darf κόσμος mit "natura" gleich gesetzt werden! Da wird in das griechische Wort etwas durch die neuscholastische Fachsprache hineininterpretiert, was zur Zeit des Clemens gar nicht drin war! Also ein philologischer Anachronismus.

Die zweite bedenkliche und folgenschwere Begriffsverschiebung liegt im hinteren Teil des Satzes von Rahner: "...haec supermundana (noch korrekt übersetzt für τὰ ὑπεγκόσμια) ...prout distinguuntur a mundo bono eiusdem Dei, qui est Deus gratiae supermundanae et rerum mundanarum, non possint esse nisi (wieso ? Hier fehlt die Begründung! Die logische Folgerichtigkeit, die Rahner mit "non possint esse nisi" ausdrücken will, ist gar nicht gegeben!) dona Dei indebita (das "indebita" wird frei und ohne Anhalt bei Clemens eingefügt!) homini mundano superaddita." Der massive Anachronismus liegt in diesem "indebita"! Die Begriffskonstruktion, wonach es eine "Natur" des

Menschen und der Welt gäbe, und aufgrund dieser Natur wären dem Menschen und der Welt ganz bestimmte Merkmale ihrer Ausstattung vom Schöpfer "geschuldet", und darüberhinaus gäbe es noch eine Übernatur, die allein durch freie, ungeschuldete "übernatürliche" Geschenke Gottes entstünde, diese Begriffskonstruktion war zur Zeit des Clemens noch lange nicht vollzogen worden! Also darf man dieses "indebita" in das ὑπερκόσμιος des Clemens auf keinen Fall hineindeuten. Im Gegenteil: Wenn man den Clemens Text Strom.VII 18,2 genau anschaut, dann ergibt sich kein "ungeschuldetes Übernatürliches", vielmehr kommt dem Gnostiker das ὑπερκόσμιος zu, eben weil er Gnostiker ist: Er "ist bereit, das verheißene Gute als das ihm zu eigen Gehörende (ὡς οὐκείων !) anzunehmen, entsprechend seiner (= Werk des Gnostikers!) Abkehr von allem Häßlichen". Ferner ... καὶ ἐν παρυσία παντός ἀγαθοῦ διὰ τὴν γνῶσιν ταγαθοῦ. Durch die Erkenntnis des Guten hat der Gnostiker Überfluß an allem Guten - weltlichem und Überweltlichem! - und Erkennender ist der Gnostiker selbst, da wird ihm nichts "Ungeschuldetes" geschenkt!

Facit: Im analysierten Text haben neuscholastisches Denken verbunden mit dem Gebrauch der lateinischen Sprache zu einer Überinterpretation des Clemens Textes Anlaß gegeben. Das heißt natürlich nicht, daß die Theologie der Scholastik nicht sehr bedeutendes geleistet hätte, und das heißt schon gar nicht, daß Latein eine für Wissenschaft ungeeignete Sprache wäre - ganz im Gegenteil!, aber man muß eben genau acht geben, wenn man in der Sprache späterer Jahrhunderte Texte früherer Jahrhunderte verstehen will, man muß sich der Zeitdifferenz bewußt sein und philologische Anachronismen sorgfältig vermeiden.

Alexandreia - die Wirkungsstätte des Clemens

Alexandreia, die Stadt Kleopatras und der Ptolemäer, galt zur Zeit des Clemens als "δευτέρα τῶν ὑπὸ τὸν ἥλιον" (83) und dürfte Ende des 2.Jds. von etwa 500 000 Menschen bewohnt gewesen sein. Ohne Zweifel ist Clemens von diesem Zentrum des Wirtschaftslebens, der Kultur, der Wissenschaft und der Religiosität stark geprägt worden (84). Clemens bekam geradezu als cognomen den Beinamen "der Alexandriner", obwohl sein Geburtsort wahrscheinlich Athen gewesen sein dürfte. Als Clemens auf seinen ausgedehnten Studienreisen (85) nach Alexandrien kam, war er vermutlich nicht nur von dem christlichen und stoischen Philosophen Pantainos, sondern auch von dem Fluidum und dem Geist dieser großen Stadt so beeindruckt worden, daß er beschloß, in Alexandreia zu bleiben.

Alexandreia war zur Zeit des Clemens die wohl bedeutendste Handelsstadt des römischen Reiches. Es besaß einen vorzüglichen Hafen, der Leuchtturm auf der Insel vor dem Hafen zählte zu den 7 Weltwundern. Die Stadt wurde zum wichtigsten Stapelplatz für den Warenverkehr zwischen den östlichen Ländern und dem römischen Reich. Ein lebhafter Handel wurde insbesondere mit Arabien und Indien über Alexandreia abgewickelt. Aus Indien kamen z.B. die hochbegehrten Gewürze. Den regen Handelsverkehr bezeugen römische Münzen aus der Kaiserzeit, die man in Indien gefunden hat (86).

Vor allem aber war Alexandreia wichtig als Getreidehafen. Ägypten galt damals als die Kornkammer des römischen Reiches. Große Lastschiffe verkehrten zwischen Alexandreia und vielen Häfen des Mittelmeeres. Besonders wichtig war die Getreidezufuhr für Rom über Ostia. Der lebhafteste Schiffs- und Handelsverkehr brachte unzählige Reisende nach Alexandrien, das führte zu Weisheitsoffenheit und regem geistigem Austausch, ohne Zweifel fördernd und prägend für die Lehrtätigkeit des Clemens.

Weiterhin hatte sich in Alexandreia eine blühende Industrie entwickelt. An erster Stelle stand die Herstellung von feinen Gläsern und kostbaren Leinengeweben und die Erzeugung des Papiers, damals aus dem Mark der an den Ufern des Nils reichlich wachsenden Papyrusstauden hergestellt. Überall in Alexandreia regten sich Handwerk und Gewerbe, die Bevölkerung war strebsam und geschäftstüchtig. Als Folge entstand großer Reichtum in Alexandreia, der zu üppigem Leben, zu Luxus und Verschwendung führte. Im Paidagogos wendet sich Clemens gegen Prükriebe und Luxus in Kleidung und Schmuck, gegen Übermaß

und extreme Verfeinerung beim Essen und Trinken. Clemens schildert den Luxus in vielen Einzelheiten, die goldbeschlagenen Möbel, die überreich ausgestatteten Bäder. All dies zeigt, was Clemens in Alexandria täglich vor Augen hatte. Als Leser seiner Bücher setzt Clemens offensichtlich wohlhabende Leute voraus; die Gefahren des Reichtums für das sittliche Leben und für den Glauben der Christen werden von Clemens im Paidagogos und in seiner Predigt über den reichen Jüngling (τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος) oftmals angesprochen.

Die reiche Industrie- und Handelsstadt Alexandria blühte außerdem als ein Mittelpunkt geistigen Lebens und wissenschaftlicher Forschung. Die Ptolemäer hatten hervorragende Einrichtungen zur Förderung der Wissenschaften geschaffen. Das Museion war eine Art Akademie der Wissenschaften. Als Mitglieder des Museions wirkten berühmte Gelehrte, deren Vorsteher der Kaiser ernannte (87). Besonders gepflegt wurden im Museion die Philologie und die Naturwissenschaften. Claudius Ptolemaeus schrieb zur Zeit des Kaisers Mark Aurel in Alexandria seine mathematischen, astronomischen und geographischen Werke, sein Weltbild hat nachhaltig auf Clemens eingewirkt, was auch für die Theologie des Clemens von Bedeutung ist. Ebenfalls um diese Zeit wirkten am Museion die bedeutenden Grammatiker Apollonios Dyskolos und dessen Sohn Herodianos. Das Museion besaß eine große Bibliothek. Die Verluste durch den Brand im Jahre 47 vor Chr. waren inzwischen längst durch neue Abschriften ersetzt worden. Plutarch berichtet (88), Antonius habe der Kleopatra die Bibliothek von Pergamon mit 200 000 Rollen geschenkt. Jedenfalls bot Alexandria für die gelehrte Wirksamkeit des Clemens allerbeste Arbeitsbedingungen, zumal außer im Museion auch im Sarapeion eine umfangreiche Bibliothek eingerichtet worden war.

Clemens hatte also Gelegenheit mit namhaften Gelehrten seiner Zeit zu verkehren. Die große Zahl von Schriften, die Clemens in seinen Werken nennt und benützt, zeigt, wie eifrig er die Bücherschätze des Museions und des Sarapeions benutzt haben dürfte. Clemens konnte in Alexandria mit gebildeten Lesern seiner Bücher rechnen. Seine vielen Anspielungen auf die Sage, die Geschichte und die Dichtung der Griechen zeigen, daß Clemens voraussetzte, seine Leser würden diese Anspielungen verstehen. Oftmals finden sich bei Clemens Sätze aus Platon, ohne daß er diese Sätze eigens als Zitate kenntlich macht. Clemens rechnet also mit philosophisch gebildeten Lesern, die mit der platonischen Philosophie eingehend vertraut waren.

Von großer Bedeutung für die Wirksamkeit des Clemens wurde ferner, daß

Alexandria auch mit Recht als ein Hauptsitz der jüdisch-hellenistischen Bildung gelten konnte. Von den 5 Teilen der Stadt wurden 2 hauptsächlich von Juden bewohnt. In Alexandria entstand Mitte des 3. Jhds. vor Chr. die griechische Übersetzung der hebräischen Bibel, viele jüdische Schriftsteller in der Diaspora verfaßten ihre Werke in griechischer Sprache, in Alexandria wurde versucht, griechisches Denken mit den Inhalten der Heiligen Schriften zu versöhnen. Als Mittel dazu wurde, insbesondere von Philo von Alexandrien, die allegorische Schriftauslegung entwickelt, die uns an sehr vielen Stellen der Werke des Clemens ebenfalls begegnet und im systematischen Teil dieser Dissertation eingehend zu untersuchen sein wird. Clemens nennt zwar Philo nur an 4 Stellen mit Namen (89), aber an mehr als 300 Stellen hat Clemens Schriften des Philo benutzt und zum Teil sogar wörtlich ausgeschrieben. Außer Philo kennt Clemens die jüdischen Historiker Demetrios, Eupolemos und Flavius Josephus. Er erwähnt den jüdischen "Peripatetiker" Aristobulos (90), den Tragiker Ezechiel und benutzte die jüdisch-sibyllinische Literatur.

In Alexandria stand zur Zeit des Clemens neben dem Judentum auch noch das griechische und das ägyptische Heidentum, besonders der Kult des Sarapis, in voller Blüte. Hieronymus erwähnt zum Jahr 181 den Brand des Sarapistempels in der Altstadt Rhakotis, vielleicht hat Clemens den Brand schon selbst mit angesehen, jedenfalls hat Clemens den Tempelbrand in seiner Mahnrede an die Heiden kurz erwähnt (91). Der Tempel wurde wieder aufgebaut, und Clemens hatte ausgiebig Gelegenheit, den Kult dieser Gottheit zu beobachten, bei der sich griechische und ägyptische Vorstellungen miteinander vermischt hatten. Ebenfalls konnte Clemens die altägyptischen Kulte mit ihrer Tierverehrung, ihren prunkvollen Prozessionen und geheimnisvollen Symbolen in Alexandria beobachten. Er bringt in seinen Schriften viele Nachrichten über die Religion der Ägypter (92).

Kaiser Hadrian hatte in Ägypten einen Liebling mit Namen Antinoos. Als dieser im Nil ertrunken war, ließ der Kaiser für Antinoos ein kostbares Grabmal und einen Tempel errichten, bei dem zu Ehren des vergöttlichten Antinoos nächtliche Feiern abgehalten wurden. Clemens konnte dies alles mit eigenen Augen sehen, jedenfalls schreibt Clemens in seiner Mahnrede an die Heiden (Protr. 49), der römische Kaiser habe seinen so unvergleichlich schönen Geliebten Antinoos ebenso unter die Götter versetzt, wie Zeus den Gangymedes. Nun würden die Leute die heiligen Nächte des Antinoos verehren, Nächte, von deren Schande der Liebhaber wußte, der sie mit ihm durchwachte. Clemens fährt fort

(Protr. 49,2), häßlich sei die Schönheit, die durch Schändung ihrer Blüte beraubt ist und warnt eindringlich vor dem Laster der Knabenliebe.

So zeigen die Schriften des Clemens an vielen Stellen, welchen nachhaltigen Eindruck die große Stadt Alexandria und ihr bunt gemischtes, reiches wissenschaftliches und religiöses Leben auf ihn gemacht hatten, und wie zum Verständnis der Bücher, die Clemens schrieb, unbedingt auch die Umwelt beachtet werden muß, in der Clemens sie geschrieben hatte: Die Umwelt dieser an Luxus und Laster, wie an Gelehrsamkeit und Frömmigkeit so reichen Stadt an der Mündung des Nil.

Clemens und die hellenistische Volksfrömmigkeit

In seinem Protreptikos, der Mahnrede an die Heiden, wendet sich Clemens mit Leidenschaft und in kunstvoller Sprache an die Anhänger der von alters her überkommenen heidnischen Volksfrömmigkeit mit ihrer überaus reichen Fülle an Göttern, Mythen, Kulturen und Heiligtümern. Er ruft laut zur Abkehr von den nichtigen Göttervorstellungen, den vernunftwidrigen Mythologien und häufig sogar unsittlichen Kulturen. Er ruft den Lesern zu, sie sollen abtun das Vergessen der Wahrheit (Protr. 114 = GCS Bd. I S. 80), sie sollen vor der Gewohnheit fliehen wie vor dem Drohen der Charybdis oder dem Locken der Sirenen (Protr. 118 = GCS Bd. I S. 83), sie sollen eilen, die gottgeliebten Ebenbilder des Logos (Protr. 121 = GCS Bd. I S. 85), es bliebe als letztes nur noch zu wählen, entweder das Gericht oder die Gnade (Protr. 123 = GCS Bd. I S. 86)

Clemens zeigt in seinem Protreptikos eine erstaunlich umfangreiche, vielseitige und lebensnahe Kenntnis zahlreicher hellenistischer Göttererzählungen, Kultübungen, Riten und mythologischer Dichtungen. Er nennt viele Tempel und heilige Orte mit Namen, er beschreibt mit genauen Einzelheiten religiöse Formen und Gebräuche des Polytheismus. Daraus darf erschlossen werden, daß Clemens von Kindheit an mit der hellenistischen Frömmigkeit erst in Athen, dann auf seinen Wanderungen, zuletzt in Alexandria innig vertraut war. Clemens erweist sich als sorgfältiger und genauer Beobachter der Kultformen und religiösen Gebräuche. Seine Schriften beweisen durch Zitationen und Anspielungen darüberhinaus, daß Clemens über mythologische Dichtungen, über heilige Orte und Kultstätten sehr viel aus Handbüchern und Berichten gelesen und studiert haben muß. Zum Verständnis der Clemens Texte sind daher Kenntnisse über die hellenistische Volksfrömmigkeit in der Umwelt des frühen Christentums unerlässlich. Darum soll hier eine Skizze des Heidentums zur Zeit des Clemens (93) gegeben werden, die gegebenenfalls im systematischen Teil dieser Dissertation bei Einzelproblemen zu vertiefen sein wird.

Die Menschen in ihrer irdischen Not, in der Bedrohung durch Krankheit und Tod hatten schon zu allen Jahrtausenden der Menschheitsgeschichte Ausschau gehalten nach Rettung und Heil. So nimmt es nicht wunder, daß der Ruhm des Asklepios als Heilgott vom Ende des 5. Jhds. vor Chr. bis ins 3. Jhd. nach Chr. andauerte. Aber Asklepios hatte schon Vorgänger: aus mittelminoischer Zeit um 1.600 vor Chr. stammen Nachbildungen menschlicher Gliedmaßen, die einer Heilgottheit geweiht waren (94). Im Zeichen der Schlange kam Asklepios im 6. Jhd. vor Chr. nach Epidaurus auf dem Peloponnes. Hier haben auffällige Heilungswunder seinen Ruhm begründet,

umfangreiche Bauten wurden errichtet (95). Der Gott heilte Blinde, Lahme, Geschwüre. Er erfüllte den Wunsch nach Kindersegen und half beim Wiederfinden von Verlorenem. Zahlreiche Heilungsgeschichten wurden auf großen Steintafeln aufgezeichnet. Das Hauptheilungsmittel war die Inkubation, der Schlaf im Tempel.

Die Insel Knos wurde der Sitz der berühmten Ärzteschule der Asklepiaden. Hier fehlen Wunderberichte, Knos dürfte eine kritisch-rationale Gegenstellung zu Epidauros eingenommen haben. Im Jahre 293 vor Chr. wurde dem Asklepios auch in Rom ein Heiligtum errichtet, und zwar auf der Tiberinsel. Die Gläubigen riefen während des Kultgeschehens den Asklepios als ἰατρίης an, ein bedeutungsschweres Wort, wichtig auch für die Theologie des Clemens. Manche übertrieben die Asklepiosverehrung bis zum Fanatismus. Der Rhetor Aristides z.B. (geb. 117 nach Chr.), ein Zeitgenosse des Clemens, schrieb in glühender Sprache "Heilige Reden" (96) zu Ehren des Asklepios. Andere verrichteten täglich Rauchopfer vor einem privaten Götterbild. Aber es fehlte auch nicht an Spöttern: z.B. Aristophanes, Plutarch, Diogenes. Clemens wendet sich scharf gegen alle Formen des Aberglaubens, der mit der πρόνοια, der göttlichen Vorsehung und Weltregierung nicht vereinbar sei. Clemens schreibt in seiner Mahnrede, die beiden entgegengesetzten Höhepunkte der Torheit seien Gottesleugnung und Aberglaube. Von beiden fern zu bleiben müsse unser Streben sein (Protr.25 = GCS Bd.I, S.18). Neben Asklepios wurden auch Isis und Sarapis als Heilgötter verehrt, wie Clemens persönlich in Alexandria beobachten konnte. Isis half angeblich den Kranken durch Traumanweisungen, so daß sie παράδοξως gesund wurden (97). Berühmtheit erlangte das Heilorakel von Menuthis.

Der antike Mensch glaubte die Gottheit in ihrem irdischen Abbild gegenwärtig. Hier war das Numinose für den Verehrenden anwesend (98) und wurde schauernd erfüllt. Darum gibt es auch Berichte über angeblich heilende Götterbilder in der antiken Literatur. In Rom meinte man, wenn Statuen der Dioskuren aufgestellt werden, dann bliebe die Stadt von der Pest verschont. Dagegen betont Clemens eindringlich, wie schon der sogenannte "Brief des Jeremia" im griechischen Alten Testament (99) vor ihm, daß die Götterbilder nur leblose, gefühllose, von Menschenhand geschaffene materielle Gebilde seien, die angenagelt, geschmolzen, gefeilt und gesägt würden (Protr.51, = GCS Bd.I, S.39). Oftmals hätten Feuer und Erdbeben die Götterbilder zerstört, in Argos sei z.B. die Priesterin Chrysis mitsamt ihrem Tempel verbrannt (Protr.53 = GCS Bd.I S.41).

Menschenmaß übersteigende Fähigkeiten wurden nicht nur Göttern und vergöttlichten Heroen zugeschrieben, sondern auch einzelnen überragenden Menschen. Schon früh entstand der Begriff des $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma \lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma$. Von alters her wurden die Seher, Orakelpriester, Propheten, Sänger und Staatsgründer als $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\iota$ verehrt. Für Lukan (Kyn.13) gilt Herakles als Sohn des Zeus und $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma \lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma$, ja gelegentlich sogar einfach als $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma$. Platon schreibt in seinem Dialog Ion (p.534 B+C), die Dichter seien $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma$ und $\epsilon\upsilon\nu\theta\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\lambda\omega\nu$, und für die Stoa ist der Weise der "göttliche Mensch". (100) Pythagoras galt ebenfalls als $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma \lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma$, man hatte ihn mit einem reichen Kranz an Mythen umgeben, seine Geburt wurde mit Apollon in Verbindung gebracht (101). Apotheose und Entrückung sind typisch für das Ende des volkstümlichen $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma \lambda\acute{\alpha}\nu\eta\varsigma$. Der Pythagoras Schüler Empedokles sprang nach der Legende in den Ätna, nachdem ihm zu Lebzeiten göttliche Verehrung erwiesen wurde. Selbst Wind und Regen sollen ihm gehorcht haben.

Apollonius von Tyana war ein Zeitgenosse des Paulus. Seine Vita schrieb Philostratus im Auftrag der Kaiserin Julia Domna. Er schildert den Apollonius als $\delta\alpha\iota\mu\acute{\omicron}\nu\iota\omega\varsigma$ und $\Theta\epsilon\acute{\iota}\omega\varsigma$. Apollonius ist geistesgeschichtlich bei den Neupythagoreern einzuordnen. Nach Philostratus unternimmt Apollonius weite Reisen, er lernt die Weisheit der Brahmanen kennen und verkehrt mit den indischen Gymnosophisten (102). Er verlangt harte Selbstzucht und ermahnt Bürger und Kaiser. Apollonius heilt Kranke und erweckt eine Braut von den Toten, die gerade auf einer Bahre zur Stadt hinausgetragen wird. Philostratus schildert, wie sich Apollonius vor Kaiser Domitian verteidigen muß. Plötzlich verschwindet Apollonius auf geheimnisvolle Weise aus dem Gerichtssaal und erscheint in Dikaiarchia seinen Freunden (VIII, 10). Der Erschienene unterredet sich 40 Tage hindurch mit seinen Jüngern und überzeugt diese von der Körperlichkeit seiner Erscheinung. Dann betritt Apollonius einen Tempel und fährt zum Himmel auf (103).

Weit verbreitet in der hellenistischen Frömmigkeit, auch noch zur Zeit des Clemens, war die Zauberei. Das antike Zauberwesen ruhte auf dem Glauben an Dämonen. Die Griechen kannten nicht wenige Spukgestalten. Im späteren Hellenismus sanken oftmals die alten Götter zu Dämonen herab. Der Volksglaube sah im ganzen Kosmos dämonische Mächte am Werk. Der Zauber sollte die bösen Dämonen vertreiben; dabei kein Zauber ohne geheimnisvoll gesprochene Zauberformeln. Durch die Rezitation der Formeln sollte ein unwiderstehlicher, magischer Zwang auf die Dämonen ausgeübt werden. Häufig wurden Wortungeheuer aus 20 und mehr Buchstaben gebildet,

sogenannte ἄσμα ὀνόματα . Eine kosmische Zauberformel hieß Abraxas. Clemens schreibt in seiner Mahnrede an die Heiden, die Magier würden die Dämonen als Gehilfen bei ihrem gottlosen Tun gebrauchen und hätten die Dämonen durch Zaubersprüche bezwungen zu Sklaven gemacht. (Protr. 58,3 = GCS Bd.I S.45, Z. 31 bis S.46, Z.1).

Der Verlauf einer Zauberhandlung mußte genau festgelegten Regeln folgen. Ort und Zeit waren sorgfältig zu beachten, es gab günstige und ungünstige Tage. Jede Zauberhandlung hatte vier Teile: Anrufung (κλήσις), Opfer (ἐπιθυμία), magisch-symbolisches Tun (πράξις) und die Entlassung (ἀπόλυσις). Wer die Entlassung nicht zu bewirken vermochte wurde die Geister, die er rief nicht mehr los! (104) Der Zauber hatte eine Begrifflichkeit entwickelt, die der Sprache der Mysterien ähnelte. So hieß die Kenntnis aller für den Zauber wichtigen Einzelheiten die γυνῶσις, die Umsetzung der Gnosis in die Praxis war die τέχνη μαγική. Das magische Wissen galt als göttliches Geschenk, es war ein μυστήριον. Dieses Wissen mußte geheimgehalten werden. Der in die Magie Eingeweihte war ein μύστης, wer andere anleiten konnte ein μυσταγωγός.

Seit den Feldzügen Alexanders des Großen entwickelte sich die Astrologie zu einer geistigen Großmacht (105). In Babylon wurde jeder Himmelskörper einer bestimmten Gottheit zugeordnet. Himmelserscheinungen galten als Vorzeichen, ja als Ursache irdischer Geschehnisse. Im Ägypten der Ptolemäerzeit erarbeiteten Mathematiker ein wissenschaftlich aufwendiges astrologisches System und verbanden die Astrologie mit der Mathematik und der genau beobachtenden Astronomie. Um 150 schrieb Hermes Trismegistos ein umfangreiches astrologisch-astronomisches Handbuch, dem bald viele Bücher in vielen Ländern folgten. Die Astrologie fand viele Anhänger auch unter den Gebildeten. Der Stoiker Poseidonios von Apamea (135 bis 51 vor Chr.) faßte das gesamte Wissen seiner Zeit in einem astrologisch bestimmten Weltbild zusammen. Clemens erwähnt Poseidonios kurz im II. Buch der Stromata und gibt an, Poseidonios sähe das höchste Ziel des Menschen darin, die Wahrheit und die Ordnung des Weltalls zu betrachten und sich in nichts von dem unvernünftigen Teil der Seele leiten zu lassen (Strom. II, 129,4 = GCS Bd. II, S. 183, Z. 10-13). In der ersten Hälfte des 2. Jhds. nach Chr. schrieb Claudius Ptolemaios sein umfassendes astrologisches Werk mit dem Titel: Τετραβιβλος σύνταξις. Nach Ptolemaios ist zwischen universaler Astrologie, die für Länder, Völker, Kriege und Katastrophen zuständig ist, und individueller Astrologie zu unterscheiden. Zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos bestünden enge Verbindungen, darum könne aus dem Stand der Gestirne das schicksalhafte Geschehen auf Erden vorausgesagt werden (Horoskop). Die Katarchenastrologie stellte für

Unternehmungen den günstigen oder ungünstigen Zeitpunkt fest, die Iatromathematik wollte Krankheiten aus dem Stand der Gestirne erkennen.

Nach dem Weltbild der Astrologie ist die Erde eine Kugel, umgeben von den 7 Planetensphären und dem Fixsternhimmel. Jenseits des Mondes beginnt die himmlische, die ewige Welt. Nach dem Tode bleibt der Körper (σῶμα) auf der Erde, die Seele (ψυχή) aber strebt zum Mond, wo das Elysium liegt. Dabei wird die Seele im Zwischenraum zwischen Erde und Mond gereinigt. Die göttliche Vernunft (νοῦς) jedoch fliegt zur Sonne empor. Kleanthes nannte die Sonne das ἡγεμονικόν. Zusammen mit den Astrologen bekannten sich die Stoiker zur Herscherstellung der ἥλιος, es kam zum Sonnenkult, der 25. Dezember wurde als Geburtstag des Sol invictus gefeiert. Die Astrologie geht von unbeugsamer Gesetzmässigkeit aus. Damit konnte sie an der altstoischen Lehre von der εἰμασμένη anknüpfen: "Fata regunt orbem, certa stant omnia lege" (Manilius IV, 14). Die εἰμασμένη in Verbindung mit dem Fatalismus der Astrologie war für die Menschen weit drückender als die alte homerische μοῖρα.

Als wichtig für den Volksglauben zur Zeit des Clemens ist schließlich noch die Mantik und das weitverbreitete Orakelwesen zu erwähnen. Die μαντική bei den Griechen und die divinatio bei den Römern hatten mit verstandesmäßiger Berechnung nichts zu tun. Die Mantik galt als ein Geschenk der Götter, als eine ἐπιστήμη προδηλωτικὰ πράξεως ἀνέν ἀποδείξεως (Pseudo-Platon, Definitionen (ὁροί), p.414 b). Die Orakel wurden nur an bestimmten Orten wie Quellen und Erdschlünden zu bestimmter Zeit erteilt. Das älteste Orakel befand sich in Dodona im Epirus. Die dortigen Orakelpriester, die Hypopheten, führten ein streng asketisches Leben und vernahmen die Stimme des Gottes im Rauschen der heiligen Eiche. Das berühmteste Orakel war ohne Zweifel das des Apollon zu Delphi. Der heilige Stein in Delphi, der ὀμφαλός, galt als der Nabel der Welt. Die Priesterin war die Πύθια. Nach der Legende gab es einen heiligen Dreifuß der Prophetin, der über einen Erdschlund gestanden haben soll, aus dem begeisternde Dämpfe aufgestiegen seien. Doch haben die französischen Archäologen, die 1913 den Tempel in Delphi genauer untersuchten, einen solchen Erdschlund nicht gefunden (106).

Magier und Gnostiker erlebten zuweilen Ekstasen. Sie schauten dann die obere Welt und die Zukunft. Bei diesen Ekstasen gab es Epiphanien und Auditionen von Göttern, Engeln, Dämonen, Archonten und Totenseelen. Eine ausführliche Schilderung davon verdanken wir Plotin (enn.IV, 8,1). Weite Verbreitung fand die Traum-Mantik. Selbst Cicero (de div.I 25 ff) hielt am göttlichen Charakter der Träume fest. Verschiedene Götter

besaßen an bestimmten Orten ihre Traumorakel. Die meisten Träume mußten wegen ihres allegorisch-symbolischen Charakters kunstgerecht gedeutet werden. Die Traumdeuter übten die Kunst der ὀνειροκρίτικὴ aus und schrieben Deutungsbücher. Berühmt ist das umfangreiche Traumbuch des Artemidor von Ephesus, ein Zeitgenosse des Clemens.

Schon die knappe Skizze, die hier gezeichnet wurde, zeigt, wie überaus vielgestaltig und lebendig die hellenistische Volksfrömmigkeit noch zur Zeit des Clemens war. So ist verständlich, warum uns in den Werken des Clemens viele Hinweise, Andeutungen, und vor allem im Protreptikos, seitenlange Auseinandersetzungen mit der heidnischen Frömmigkeit und ihren mannigfachen Kul¹formen begegnen.

Die Mysterienkulte zur Zeit des Clemens

In seiner Mahnrede an die Heiden geht Clemens ausführlich auf die Mysterienkulte ein. Von Protr.12 bis Protr.23, auf vollen 6 Seiten der kritischen Clemensausgabe (GCS Bd.I, S.11 bis S.17), schildert und kritisiert Clemens die Mysterien mit erstaunlich zahlreichen Einzelheiten, erkennt viele Namen, Orte, Mythen und Hintergründe. Clemens schreibt, er wolle, geleitet vom Wort der Wahrheit, ganz deutlich den in den Mysterien verborgenen Schwindel aufdecken, und er werde die Götter selbst, denen die Mysterienweihen gelten, wie auf einer Bühne vor den Zuschauern der Wahrheit erscheinen lassen (Protr. 12,1 = GCS Bd.I, S.11, Z.10-14). Clemens bringt eine Erklärung über die Herkunft der Worte "Orgien" und "Mysterien" und führt aus, "Orgien" sei abzuleiten von dem Zorn (ὄργή) der Deo gegen Zeus, "Mysterien" aber von dem an Dionysos verübtem Frevel (μύσους). (Protr. 13,1 = GCS Bd.I, S.11, Z.23-25). Clemens fährt fort, er wolle zeigen, wie die Orgien voll von Betrug seien, und er werde das Verborgene ganz offen nennen, ohne sich zu scheuen, das zu sagen, was anzubeten die Mysterienanhänger sich nicht schämten (λέγειν ἃ προσκυνοῦν οὐκ αἰσχύνεσθαι) (Protr. 14,1 = GCS Bd.I, S.12, Z.18-21). Nachdem Clemens über die Liebesverbindung des Zeus mit seiner Mutter Demeter, über die wüsten Ausschweifungen bei den Dionysosmysterien, über die Orgien der Korybanten, über die geheimen Kulte der Athener, von denen auch Orpheus erzählt habe (107), berichtet hatte, schließt Clemens diesen inhaltsreichen Abschnitt ab mit den Worten: "Das sind die Mysterien der Gottlosen; gottlos nenne ich aber mit Recht die, welche den wahrhaft seienden Gott nicht kennen, dagegen ein von Titanen zerrissenes Kind und ein trauerndes Weib und Glieder, die man in der Tat vor Scham nicht nennen kann, schamlos verehren, so daß sie von Gott nichts wissen, den wahrhaft seienden Gott nicht kennen (... καθ' ἣν ἀγνοοῦσι τὸν θεόν, τὸν ὄντως ὄντα μὴ γνωρίζοντες θεόν,)" (Protr. 23,1 = GCS Bd.I, S.17, Z.19-24). (108)

Am Schluß seiner Mahnrede kommt Clemens nochmals auf die Mysterienkulte zurück und schreibt: "Komm, du Betörter, nicht auf den Thyrsos (109) gestützt, nicht mit Efeu bekränzt! Wirf weg die Stirnbinde, wirf weg das Hirschfell, werde wieder nüchtern! Ich will dir den Logos und die Mysterien des Logos zeigen (καὶ τοῦ λόγου τὰ μυστήρια) und sie dir mit den Bildern erklären, die dir vertraut sind (Protr. 119,1 = GCS Bd.I, S.84, Z.4-7)." (110) Ohne Zweifel war Clemens mit den Mysterienkulten, ihren Mythen und nächtlichen Gottesdiensten genau vertraut, er bringt so viele Einzelheiten, daß die Vermutung geäußert wurde,

Clemens sei in seiner Jugend selbst in die Mysterien eingeweiht gewesen. Vielfach übernimmt Clemens die Sprache der Mysterien, um Gedanken seiner Theologie den heidnischen Lesern nahe zu bringen. Es ist daher für die Textanalyse im systematischen Teil dieser Dissertation wichtig, den Einfluß der Mysteriensprache auf Clemens zu erkennen. Darum soll nunmehr auch eine Skizze der Mysterienkulte zur Zeit des Clemens entworfen werden (111).

Die *μυστήρια* oder *ὄργια* sind aus primitiven Bräuchen entstandene Geheimkulte. Dabei sollte die Arkandisziplin vor Profanierung schützen. *Σωτηρία*, Befreiung von Schicksal und Tod wird den Eingeweihten versprochen. Im Hauptritritus (*τελετή*) erstrebt der Mysterist seine Vergottung durch heilige Handlungen (*ὁρῶμενα*), Kultsymbole (*δεικνύμενα*) und durch die Mittheilung der Kultformen (*λεγόμενα*).

Der eleusinische Kult stammt schon aus mykenischer Zeit und zeigt minoische Einflüsse. Eleusis, nahe bei Athen, wird von Cicero erwähnt und "sancta illa et augusta, ubi initiatur gentes orarum ultimae" genannt (de nat. deor. I 42, 119). Alljährlich fanden riesige Prozessionen statt, an denen bis zu 10.000 Menschen teilgenommen haben sollen. In Alexandria hatte vermutlich ein Tochterheiligtum der eleusinischen Mysterien bestanden, die *μύησις* blieb jedoch stets an Eleusis selbst gebunden. Sie erfolgte in Agrai am Flüsschen Ilissos nahe beim Stadtrand von Athen alljährlich im Februar. Der Neuling mußte auf einem Widderfell niederknien. Eine Priesterin bewegte ein Getreidesieb (*τὸ λίκνον*) über dem Neuen und goß eine Schale Wassers über den nackten Knieenden aus.

Der Weihetempel von Eleusis hieß *τελεστήριον* und war ein von Säulen getragener Saal, der mehr als 3.000 Menschen faßte. In der Mitte des Saales befand sich das Allerheiligste, das *ἀνάκτορον*, davor der Thron des Hierophanten, des Oberpriesters. Dieser Oberpriester erhielt sein Amt auf Lebenszeit. Beim Schein von Fackeln ließ er vor den tanzenden Mysteristen heilige Dinge "erscheinen" (*τὸ ἕρδον φαίνειν*) (112). Der Hauptritritus (*τελετή*) fand im September statt. Die Mysteristen badeten im Meer, dann bewegte sich eine große Menschenmenge auf der heiligen Straße von Athen nach Eleusis, die Prozessionsteilnehmer trugen dabei Myrtenkränze auf dem Kopf. Gegen Abend erreichte die Prozession den Tempel in Eleusis. Nun wurde ein feierliches Bekenntnis gesprochen. Clemens hat uns den Wortlaut dieses Bekenntnisses, das sogenannte "Synthema" überliefert: "Ich fastete; ich trank den Mischtrank; ich nahm aus der Kiste; nachdem ich meine Aufgabe erfüllt hatte, legte ich

es in den Korb und aus dem Korb in die Kiste (Protr. 21,2 = GCS Bd.I, S.16, Z.18-20)". (113) Das bisher strenge Fasten des Mysten während des ganzen Prozessionsweges wurde durch einen sakramentalen Gerstentrunk abgeschlossen. Dann nahm der Myste aus der die ἱερά enthaltenden Kiste einen Gegenstand, mit dem er hantierte (ἑργασάμενος). Die Kiste war eine Nachbildung des Mutterschoßes der Demeter, mit dem Bewegen der Gegenstände vollzog der Myste den Ritus seiner Wiedergeburt. Dann folgte der Höhepunkt der Weihenacht, die heilige Schau (ἑποπτεία). Diese Schau schenkte dem Mysten Hoffnung auf jenseitiges Heil: Der Hierophant zeigte dem Mysten in einer Feuererscheinung die Geburt eines göttlichen Kindes.

Die Verehrung des Dionysos kam aus Phrygien und Lydien nach Griechenland in der Zeit, als die jüngeren Schichten der homerischen Heldenichtung entstanden. Dityrambus, Tragödie und Komödie entstanden unter dem Schutz des Dionysos. Seine Sendboten zogen wie Missionare durch die Lande. Der Kult des Dionysos ging Verbindungen mit anderen Kulturen ein, mit dem der Demeter in Griechenland, mit dem des Jahwe in Syrien und dem des Osiris in Ägypten. Ptolemaios IV Philopator gab eine Verordnung heraus, wonach alle Vorsteher ägyptischer Dionysosgemeinden sich nach Alexandria begeben mußten. Dort wurden sie in Listen eingetragen und sie mußten versiegelt ihren ἑρὸς λόγος abliefern (114). Im 2. Buch der Makkabäer wird überliefert, wie Antiochos IV Epiphanes (175 bis 164 vor Chr.) die Juden in Jerusalem zur Teilnahme am Fest des Dionysos zwingen wollte, was dann zum Aufstand des Judas Makkabäus (115) und seiner Brüder führte, und im 3. Buch der Makkabäer, entstanden in original griechischer Sprache um das Jahr 50 vor Chr. in Alexandria, wird erzählt, daß der ägyptische König ebenfalls die Diasporajuden zur Verehrung des Dionysos zwingen wollte. Wer sich weigerte, sollte in eine Fennbahn gesperrt und dort von wilden Elephanten zertrampelt werden.

Dionysos wurde als Gott des freien, wilden Wachstums mit seinem Werden und Vergehen verehrt. Als Kultymbole nennt Plutarch (de cup.div. 8) eine Rebe, einen Bock, einen Korb mit Feigen und vor allem den Phallos (116). Diesen Phallos führte man bei den dionysischen Prozessionen mit als Sinnbild der Zeugungskraft. Auch erscheint der Gott oft unter der Gestalt eines Stieres. In den Prozessionen zogen immer viele Frauen mit, es kam zu Rausch, zu Wahnsinn, zu ekstatischen Rasereien. Bei der nächtlichen Hauptfeier verkleideten sich die Gläubigen als göttliches Gefolge (θιάσος) des Dionysos, die Männer als Satyrn, die Frauen als Mänaden. Die Dionysosverehrer tanzten mit wilden, exzentrischen Bewegungen unter dem Klang der Doppelflöten und Kastagnetten beim gespenstischen Schein

der Fackeln im nächtlichen Wald. Ihr Ziel war die Ekstase, in der Dionysos von seinen Verehrern Besitz ergriff. Dabei wurden die Mysten "des Gottes voll" (117), sie wurden zu Βάκχοι (118). Dieses orgiastische Element bei den Feiern zu Ehren des Dionysos trat jedoch später mehr und mehr zurück. Der Dionysoskult nahm die Form einer streng geregelten Mysterienfeier an. Der ekstatische Taumel der Frühzeit verblasste, die kultische Feier wurde nunmehr genauen liturgischen Regeln unterworfen (119). Die Gläubigen sangen Hymnen, und die Priester sprachen predigtartige Belehrungen, die sogenannten Θεολογία. Die Prozessionen entfalteten sich als glänzende öffentliche Schaustellungen (πόμπαι), bei denen das Gottesbild oder der Phallos reich geschmückt umhergetragen wurden. Niemals fehlten die βουκόλοι, die heiligen Tänzer.

Es konnte nicht ausbleiben, daß die Verehrer des Dionysos vielfach schweren Verdächtigungen ausgesetzt wurden. Bereits Euripides schrieb, den Eingeweihten ginge es mehr um Aphrodite als um Dionysos. Livius überliefert (120), bereits im Jahre 186 vor Chr. habe die römische Obrigkeit offiziell den Dionysosverehrern grobe Unzucht, Morde und falsches Zeugnis vorgeworfen. Gefängnisstrafen wurden verhängt, vereinzelt sogar die Todesstrafe ausgesprochen. So kam es zu Märtyrern des Dionysos, was seine Werbekraft eher gesteigert haben dürfte.

Der Kult der großen Muttergöttin Kybele und des an ihrer Seite stehenden jugendlichen Gottes Attis stammt aus Phrygien, Lydien und Galatien. In der Stadt Pessinus übten die Attispriester ein sakrales Königtum aus. Bettelpriester betrieben eine eifrige Mission. So wurde nach dem Sieg über Hannibal der "magna mater" ein Heiligtum auf dem Palatin errichtet (121). Nach dem phrygischen Mythos ist Attis der Sohn und der Geliebte der Kybele. Als Strafe für Untreue verhängt Kybele über Attis den Wahnsinn. In diesem Wahnsinn entmannt sich Attis selber und stirbt daran. Nach Ovid (met. X 103 ff.) wurde der tote Attis in eine Pinie verwandelt. Darum fällt man beim Hauptfest des Attiskultes in Rom eine heilige Pinie und trug diese zusammen mit Schilfrohr in den Tempel. Die bereits verschnittenen Attisverehrer hielten Totenklage um den im Wahnsinn verstorbenen Gott, die Novizen der Attismysterien entmannten sich und benutzten dazu archaische Instrumente. Die Feiernden gerieten beim Lärm phrygischer Musik in Raserei und ritzten sich blutig. Mit dem Blut besprengten sie den Altar des Gottes. Nach dem Glauben der Mysten entstand Attis zwei Tage nach seinem Tode zu neuem Leben. Der 25. März galt der Freude über den wiederauferstandenen Gott. Kühe zogen nun das Kultbild der Kybele mit dem Attisknaben zum Fluß Almo, wo das Bild mitsamt dem Wagen gebadet wurde. Firmicus Maternus (de errore prof. relig. 22,1)

und Clemens Alexandrinus (Protr. 15,3 = GCS Bd.I, S.13, Z.12-13) überliefern die Bekenntnisformel der Attisverehrer: "Aus der Pauke habe ich gegessen; aus der Zymbel habe ich getrunken; die Opferschale habe ich getragen; in das Brautgemach bin ich heimlich eingedrungen"(122). Clemens fragt anschließend seine Leser: "Sind nicht solche Weiheprüche eine Schmach? Sind nicht die Mysterien ein Spott?"

In Alexandria hatte Clemens auch Gelegenheit die Verehrung des Adonis kennen zu lernen. Adonis war ursprünglich ein phönikischer Vegetationsgott und hatte den Hauptsitz seiner Verehrung in Byblos. Der Kult des Adonis wanderte schon sehr früh nach Griechenland ein, wo ihn bereits Sappho im 7.Jhd. vor Chr. für Lesbos bezeugt (123). Nach dem Mythos wurde Adonis, der Geliebte der Aphrodite, auf der Jagd von einem Eber tödlich verwundet (124).

Die Feier der Adonien wurde alljährlich im Sommer begangen. Theokrit (XV) schildert diese Adonien ausführlich für Alexandrien, wo sie schon vor dem Jahre 270 vor Chr. üblich waren. Am ersten Festtag wurde das Beilager der Aphrodite und des Adonis der frommen Menge gezeigt. Auf purpurnen Teppichen, von Gold, Elfenbein und sommerlichen Früchten umgeben, lagen zwei Puppen. Am zweiten Tag hielten die Gläubigen eine große Totenklage. Mit verzweifelten Gebärden trugen Frauen den toten Geliebten der Aphrodite zum Meeresstrand. Der Trauerzug stimmte Klagelieder an, die in der Bitte endeten, Aphrodite möge den geliebten Adonis ins Leben zurückrufen.

Als von besonderer Bedeutung für Clemens, sind noch die Kulte der Isis und des Sarapis zu erwähnen. Am Ende des 4. Jhds. vor Chr. führte Ptolomaios I Lagou in Alexandria die Verehrung des "neuen" Gottes Sarapis ein. Er wollte damit für die beiden Volksteile, die Ägypter und die Griechen, einen gemeinsamen Kult schaffen. Hinter Sarapis steht der alte Gott der Unterwelt, Osiris, der in Memphis verehrt wurde. An der Seite des neuen Reichsgottes Sarapis erschienen, wie im alten Osirkult, Isis, Thot und Anubis. Die alten Götter wurden hellenisiert, die heiligen Texte ins Griechische übertragen. Die ägyptischen Isismysterien verbreiteten sich über die ganze hellenistische Welt, und finden sich im 3. Jhd. n. Chr. in fast allen Provinzen des Römischen Reiches. Eine zusammenhängende Darstellung des Isis und Osiris-Mythos mit allegorisch-philosophischer Auslegung findet sich bei Plutarch (de Iside 12-21): Osiris, der Gatte und Bruder der Isis, hatte einen jüngeren Bruder, den Typhon. Dieser sperrt Osiris in eine Lade ein und wirft Osiris in den Nil. Isis sucht verzweifelt ihren Gatten und findet den Leichnam des

Osiris endlich in Byblos. Doch Typhon zerstückelt die Leiche und verstreut die Teile. Isis aber findet die einzelnen Teile und setzt die Leiche wieder zusammen. Dann erwacht Osiris zu neuem Leben. Osiris wird nun zum Totenrichter in der Unterwelt eingesetzt. Am Schicksal und am neuen Leben des Osiris erhalten die verstorbenen Pharaonen Anteil.

Bei den Griechen wurde dann Isis mit Demeter vereinigt. Der Grieche erhoffte sich von der Göttin süße Mutterliebe. Isis, die "tausend-armige" stieg in den Rang einer Weltgöttin auf (125). Isis gelingt es sogar das Schicksal, die *ἑμιαρμήνη*, zu besiegen. In Alexandria und an anderen Orten in Ägypten gab es für Isis und Sarapis täglich einen Gottesdienst, dafür wurden eigens Priester hauptamtlich angestellt. Die Priester öffneten jeden Morgen unter feierlichem Ritual den Tempel und schlossen ihn ebenso feierlich am Abend. Das Gottesbild wurde wie ein Lebewesen behandelt, es wurde geweckt, beräuchert, bekleidet, gespeist mit den Opfern, welche die Gläubigen gebracht hatten. Bis zum Abend stand der Tempel zur frommen privaten Andacht offen.

Jährlich gab es zwei Hauptfeste der Isis. Ende Oktober wurde der alte Mythos dramatisch dargestellt: Klagend sucht Isis den toten Osiris, bis sie ihn findet, und der wieder zusammengesetzte Leichnam des Osiris zu neuem Leben aufersteht. Bei diesen dramatischen Darstellungen spielten die durch einen Hundekopf gekennzeichneten Anubispriester eine wichtige Rolle. Das zweite Hauptfest wurde Anfang März anlässlich der Wiederaufnahme der Schifffahrt gefeiert. Isis war inzwischen zur Schutzgöttin der Seefahrer geworden (126). Die Isispriester stießen als Opfergabe bei der Frühjahrsfeier ein mit Kostbarkeiten beladenes Schiff ins Meer.

Soviel zur Übersicht über die Mysterienkulte, mit denen sich Clemens vielfach in seinem Werk auseinandersetzt, und die an hervorragender Stelle zu dem geistesgeschichtlichen Hintergrund gehören, vor dem Clemens lebte, dachte, wissenschaftlich arbeitete und als Christ glaubte.

Alexandreia - Zentrum des hellenistischen
Judentums in der Diaspora

Die erhaltenen Schriften des Clemens sind in vielfacher Hinsicht mit dem hellenistischen Judentum verflochten, der Einfluß dieser geistesgeschichtlichen Größe erster Ordnung auf Clemens ist erheblich. Besonders zwei Faktoren dominieren: Die Septuaginta und Philo von Alexandrien. Die vom hellenistischen, griechisch sprechenden Judentum geschaffene Bibelübersetzung ist auch die Bibel des Clemens, der Text, den er ausschließlich benutzt - des Hebräischen war Clemens offensichtlich nicht mächtig - ist die Septuaginta. Von Philo von Alexandrien übernahm Clemens insbesondere die allegorische Schriftauslegung, sowie das Bemühen, eine Synthese von alttestamentlicher Frömmigkeit mit griechischem, spekulativem Denken herzustellen. Es ist also für die Analyse und Interpretation der Clemenstexte unerlässlich, diese Verflochtenheit und diese Einflüsse zu beachten. Darum soll im Rahmen des Themas "Clemens in seiner Zeit" nunmehr auch eine Übersicht über das hellenistische Judentum der Diaspora zur Zeit des Clemens geboten werden (127):

Zur Zeit Jesus und zur Zeit des Clemens hatten sich die Juden über den ganzen Mittelmeerraum hin verbreitet. Ihre Gesamtzahl wird auf sechs bis sieben Millionen geschätzt, davon etwa fünf Millionen in der Diaspora. Demnach stellten die Juden im Römischen Reich etwa ein Zehntel der Gesamtbevölkerung (128). In Alexandreia waren, wie schon erwähnt, von den 5 Stadtteilen 2 hauptsächlich von Juden bewohnt (129), dabei gibt Philo die Zahl der Juden in Ägypten mit einer Millionen an (130). Durch Inschriften, Hinweise im AT (131) und die Papyrusfunde von Elephantine sind wir gut über die weite Verbreitung und das hohe Alter der Judentum in Ägypten unterrichtet.

Die hellenistische Welt kann mit einem Schmelztiegel, der viele Kulturen und Religionen zusammenschmolz, verglichen werden. Dabei hatte die hellenistische Stadtkultur mit ihren Gymnasien, Bädern, Theatern, Prachtstraßen ein hohes Niveau erreicht und förderte eine moderne, aufgeklärte Art zu denken und zu leben. Die moderne Art zu denken hatten auch die Auslandsjuden übernommen, sie bemühten sich jedoch in ihrer Mehrzahl trotzdem am Gesetz, an der Beschneidung, am jüdischen Ritual und Brauchtum festzuhalten. Sie ^{erstreben} ~~um~~ die dazu nötigen Privilegien: Sabbatrube, Speise- und Reinheitsvorschriften, die amtliche Erlaubnis zur Beschneidung. Überall rund um das Mittelmeer entstanden Synagogen, besonders viele Synagogen gab es zur Zeit des Clemens in Alexandreia, in Antiochia

und in Rom. Die Hauptsynagoge in Alexandria wurde viel bewundert, ein großes, prächtiges Gebäude mit monumentaler Vorhalle, mit ehrenhaften Inschriften, mit 71 goldenen Sitzen für den Rat der Ältesten, der *γερουσία*. Im Mittelpunkt des Sabbatgottesdienstes standen die Lesung der Thora und der Propheten von einer erhöhten Plattform aus, umrahmt von Gesängen, Gebeten und Lobsprüchen, alles in griechischer Sprache gesprochen und gesungen, nur der Segen des Aaron blieb auch bei den Auslandsjuden der altehrwürdigen hebräischen Sprache vorbehalten. Das Leben der Juden auch im Ausland wurde von zahlreichen religiösen Sitten und Traditionen bestimmt, dabei fühlten sich alle Juden weltweit als eine einzige große Gemeinschaft. Wenn irgend möglich suchten die hellenistischen Juden alljährlich zu den Hochfesten nach Jerusalem zu pilgern. Auch in Jerusalem selber gab es eine nicht unbeträchtliche Gemeinde der griechisch sprechenden Juden, wie durch Apg 6, 1-7 (Stephanus) und durch zahlreiche jüdische Grabsteine mit griechischen Inschriften belegt ist.

Die Juden besaßen im Römischen Reich das Jerusalemer Bürgerrecht (132). Zwischen Rom und Jerusalem bestand seit Judas Makkabäus (+ 160 a.Chr.n.) ein Bündnis, das bis zum Ende des Römerreiches nie aufgehoben wurde. Jeder Jude hatte das Recht, die überkommene Religion und Sitte auszuüben. Es gab im Römerreich vielerorts eigene jüdische Religionsvereine mit eigenem Vereinsvermögen und demokratisch gewählten Organen. Das römische Vereinsrecht nützte den Juden und schützte sie vielerorts, besonders in Rom. Inschriften zu den Vereinen sind erhalten (133), ihre Verfassung läßt sich rekonstruieren. Während die Juden in den heidnischen Städten gewöhnlich den Rechtsstatus privilegierter Fremdbürger besaßen, waren sie in Antiochia und in Alexandria zu eigenen *πολίτευμα* zusammengeschlossen und bildeten eine Art Staat im Staate der autonomen hellenistischen πόλις. Das Verhältnis der Juden Alexandriens zu den übrigen Einwohnern der Stadt war nicht das von Fremdbürgern zu Bürgern, sondern wie das zwischen Bürgern zweier verschiedener autonomer Städte. Diese rechtlichen Fragen werden von Philo und von Josephus ausführlich erörtert (134). Die wirtschaftliche Lage der Juden entsprach derjenigen ihrer heidnischen Umgebung. Die schreienden Gegensätze zwischen drückender Armut und glänzendem Reichtum gab es auch unter den Juden, im Mutterland ebenso wie in der Diaspora. Aber die Juden hielten überall gut zusammen, sie kümmerten sich um die Armenpflege, besonders wurden jüdische Sklaven rasch freigekauft. In der großen Judengemeinde zu Alexandria übten die Juden die verschiedensten Berufe aus. Inschriften nennen jüdische Schneider, Schmiede, Maler, auch Sänger und Schauspieler (135).

Die Zeit des Hellenismus war eine Zeit großer religiöser Sehnsucht, aber auch eine Zeit der Vernunft, des philosophischen Denkens. Den Gebildeten konnten die alten Göttermythen mit ihren phantastischen und vielfach skandalösen Geschichten nicht genügen. Da erregte das Judentum mit seinem reinen Monotheismus, seinen starken sittlichen Bindungen, seiner tätigen Frömmigkeit besondere Aufmerksamkeit. Die Juden übten scharfe Kritik an allen nichtjüdischen Religionen, alle heidnischen Kulte galten ihnen als Götzendienst. Aber auch bei den Gebildeten und bei den Philosophen wuchs die Kritik an den überkommenen, allzumenschlichen, oftmals unsittlichen Göttergestalten, an die ernsthaft zu glauben einem im Denken Geschulten nicht mehr zugemutet werden konnte. Die weitverbreiteten henotheistischen Neigungen im Hellenismus zusammen mit der stoischen Ethik ließen eine gemeinsame Basis zum jüdischen Monotheismus und zur sittlichen Ordnung der Thora sichtbar werden (136). Es kam zu einer weitverbreiteten Übertrittsbewegung als Proselyt, noch mehr traten zwar nicht voll über, aber sie hielten als "Gottesfürchtige" enge Gemeinschaft mit dem jüdischen Kult. Die Proselyten traten uneingeschränkt zum Judentum über: Sie ließen sich beschneiden, sie übernahmen die Vorschriften des Gesetzes, sie folgten den jüdischen Riten und liturgischen Formen. Beim feierlichen Übertritt zum Judentum wurde nach der Beschneidung noch ein rituelles Tauchbad vollzogen. Dieses Bad bewirkte nach Meinung der Liturgen die Tilgung der levitischen Unreinheit, so, daß nach dem Tauchbad der Proselyt einem neugeborenen Kinde gleich erachtet wurde. Sein ehemals heidnischer Lebenswandel galt als von Gott nicht mehr zugerechnet, alle heidnischen Bindungen waren abgeschnitten. Besonders viele Proselyten gab es in Antiochia und in Alexandria. Darüber berichten Philo und Josephus (137). Manche Proselyten sollen allerdings nicht durchgehaltn haben und wieder in das Heidentum zurückgefallen sein.

Noch zahlreicher als die Proselyten waren die sogenannten "Gottesfürchtigen" (φοβούμενοι τὸν Θεόν). Diese nahmen ebenfalls an den jüdischen gottesdienstlichen Versammlungen teil und beobachteten einige Bestimmungen des Gesetzes, wie den Sabbat und die Speisegebote, aber sie ließen sich nicht beschneiden. Die "Gottesfürchtigen" galten vor dem Gesetz weiter als Heiden, Haus und Tisch der strengen Juden blieben ihnen verschlossen. Am heidnischen Kult jedoch nahmen die "Gottesfürchtigen" nicht mehr teil, nur noch am jüdischen.

Die Bewegung der Gottesfürchtigen und der Proselyten löste eine gehässige und aggressive Gegenpropaganda aus, zuerst in Alexandria, dann auch in Rom. Diese Gegenbewegung hatte öfter einen politischen Hintergrund:

Den Griechen und Römern wurden die Juden zu einflußreich, zu zahlreich und zu mächtig. So kommt es zu Verleumdungen und Verfolgungen, besonders in Alexandria. Nur das römische Recht und die römische Militärmacht hielten blutige Ausbrüche des Hasses der Heiden gegen die Juden mühsam zurück (138). Die Judenfeindschaft zwang die jüdisch-hellenistischen Schriftsteller zu einer breiten Polemik und Apologetik. Man kann die jüdisch-hellenistische Literatur nur auf dem Hintergrund dieser vielschichtigen und bewegten Zeit richtig verstehen.

Am Anfang der hellenistisch-jüdischen Literatur steht die Septuaginta (nochmals 34), die Übersetzung der hebräischen Bibel ins Griechische. Zuerst wurde die Thora übersetzt zur Zeit der Regierung des Königs Ptolemaios II Philadelphos (285 bis 247 vor Chr.). Schon der jüdische Historiker Demetrios benutzte um das Jahr 210 diese Übersetzung. Es folgten die übrigen Schriften des hebräischen AT; das Übersetzungswerk dürfte um 150 abgeschlossen gewesen sein, denn der Enkel des Jesus Sirach erwähnt in seinem Vorwort zur griechischen Übersetzung des von seinem Großvater geschaffenen Buches bereits das Gesetz, die Propheten und die übrigen Schriften und fügt hinzu, daß er im 38. Jahr des Königs Euergetes (132 v.Chr.) nach Ägypten gekommen sei und sich dort aufgehalten habe.

Durch die Septuaginta kam es zu einer Umprägung von großem Gewicht, die auch auf die Exegese des Clemens Alexandrinus erheblich eingewirkt hatte. Clemens betrachtete seine Septuaginta ganz selbstverständlich als "die Bibel", wie es die Urkirche vor ihm auch schon getan hatte. Hellenistische Anschauungen hatten zu zum Teil gravierenden Abweichungen vom Wortsinn der hebräischen Vorlage geführt. Diese Abweichungen übernahm Clemens unreflektiert, er konnte sie mangels Kenntnis des Hebräischen gar nicht feststellen! So geht Clemens bei seinen Deutungen und weiterführenden theologischen Gedanken vom griechischen Bibeltext aus und entfernt sich allein schon dadurch gelegentlich erheblich vom hebräischen Ursinn. Beispiele für das Umprägen des hebräischen Wortlautes durch die hellenistische Geistigkeit der Übersetzer sind unter anderen: Aus "Jahwe der Heerscharen" wird $\kappa\upsilon\varsigma\iota\omicron\varsigma\ \pi\alpha\nu\tau\omicron\upsilon\kappa\epsilon\acute{\alpha}\tau\omega\varsigma$ die "Wüste und Leere" in Gen 1,2 וְהָאָרֶץ חֲלָלָה wird mit $\lambda\acute{o}\gamma\alpha\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \delta\upsilon\alpha\tau\alpha\sigma\kappa\epsilon\acute{\upsilon}\delta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ wiedergegeben, und besonders folgenscher ist die eminent philosophische Übersetzung des Gottesnamens יְהוָה . Gott antwortete dem Mose auf die Frage nach seinem Namen: $\text{אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה}$ (Ex 3,14), und diesen Text übersetzt die Septuaginta mit $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota\ \delta\ \acute{\upsilon}\nu$ statt mit $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota\ \delta\ \epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$, wie es dem hebräischen Wortlaut entsprochen hätte (139). Im ganzen jedoch wollte die Septuaginta die vor-

gegebenen Inhalten treu übermitteln, und hat es auch im wesentlichen getan. Eine Entfremdung des hellenistischen Judentums vom Mutterland ist durch die griechische Bibelübersetzung jedenfalls nicht eingetreten, die gemeinsame biblische Grundlage blieb wirksam.

Wir besitzen von den älteren jüdisch-hellenistischen Schriftstellern nur geringe Reste. Im 1. Jhd. vor Chr. sammelte der heidnische Historiker Alexander Polyhistor auch über die Juden Schriftstellerauszüge. Diese Sammlung hat Eusebius teilweise seiner Praeparatio evangelica eingefügt. Daneben hatte schon Clemens den Alexander Polyhistor mehrfach benutzt (140). Demetrius, ein jüdischer Hellenist, arbeitete in knapper, nüchterner, chronographischer Weise über die biblische Geschichte. Er bemühte sich um die historische Klärung biblischer Berichte für Gebildete, und suchte Anstöße am Bibeltext, auf die Kritiker hingewiesen hatten, zu beseitigen. Demetrius benutzte bereits die Septuaginta, seine chronologischen Erörterungen schließen mit Ptolemaios IV (222 bis 205 vor Chr.), offenbar lebte er um diese Zeit. Eupolemos schrieb 158/157 vor Chr. und zählte Moses zu den Weisen. Angeblich erfand Moses die Buchstabenschrift und gab sie den Juden, von denen sie dann die Phönizier und danach die Griechen übernahmen. Eupolemos übertreibt erheblich die Grössenmaße und die kostbare Ausstattung des salomonischen Tempels und läßt sogar den Ägypterkönig Naphres am Tempelbau beteiligt sein, obwohl Naphres erst 400 Jahre nach Salomo über Ägypten regierte. Artapanos war ein Zeitgenosse des Eupolemos und fühlte sich an den Wortsinn der Bibel kaum noch gebunden. Er behauptete, Abraham habe den ägyptischen Königen die Astrologie gelehrt, und Mose hätte Ägypten in Gauen eingeteilt und jedem Gau einen besonderen heidnischen Kult zugewiesen. Clemens Alexandrinus erwähnt in seinem ersten "Teppáñh" einen jüdischen Tragiker Ezechiel (Strom. I 155, 1-7 ; 156, 1-2 = GCS Bd. II S. 96, Z. 19 bis S. 98, Z. 15) und zitiert eine größere Anzahl Verse aus einem Drama des Ezechiel über die Exodusgeschichte. Vermutlich wollte Ezechiel der gebildeten Judenschaft in der hellenistischen Diaspora einen Ersatz für heidnische, unheilige Stücke bieten.

Eine wirklich ernsthafte Geschichtsschreibung im jüdischen Raum finden wir erst in den Werken des Flavius Josephus und in denen seines Zeitgenossen Justus von Tiberias. Beide hatten an führender Stelle den jüdischen Krieg miterlebt und darüber als Historiker berichtet. Josephus bringt dazu noch eine Darstellung der älteren Geschichte seines Volkes. Josephus und Justus lebten beide in Palästina, nicht in der

Diaspora. Beide sind ein Beispiel für den jüdischen Hellenismus, der auch im Mutterland des Judentums schon weit verbreitet war. Einige Fragmente der Schrift des Aristobulos sind uns durch Clemens Alexandrinus (141), Anatolios und Eusebios überliefert. Aristobulos hatte sein Werk Ptolemaios VI Philometer (181-145 vor Chr.) gewidmet und gilt als Vorläufer des großen Philo von Alexandrien. Aristobulos führte die neue Methode der allegorischen Schriftauslegung ein, die dann Philo intensiv ausbaute und Clemens weithin übernahm. Ferner finden sich bei Aristobulos pythagoreische Zahlenspekulationen und Übereinstimmungen mit der stoischen Kosmologie.

Wie schon mehrfach erwähnt, haben die Bücher des Philo von Alexandrien einen besonders nachhaltigen Einfluß auf Clemens ausgeübt (142). Für unsere Kenntnis über Philo sind wir ausschließlich auf das Selbstzeugnis in seinen Werken angewiesen, die glücklicherweise größtenteils erhalten sind. Origines hat dafür gesorgt, daß Abschriften der philonischen Bücher seiner Bibliothek in Caesarea eingefügt wurden. Sonst sind die historischen Spuren, die Philo hinterlassen hat, sehr gering. Wir haben nur wenige Bemerkungen bei Flavius Josephus (143), und Hieronymus meint in seiner Literaturgeschichte "De viris illustribus" (Kap.11), Philo sei "de genere sacerdotum" gewesen. Der Grund für diesen Mangel an Spuren dürfte darin zu suchen sein, daß bald nach Philo im Judentum eine Periode der konsequenten Abschließung gegen alle Einflüsse der hellenistischen Welt einsetzte. Philo, der sich so intensiv um eine Synthese zwischen jüdischer Überlieferung und griechisch-philosophischem Denken bemühte, wurde von den späteren orthodoxen Juden weitgehend abgelehnt und ~~tot~~geschwiegen.

Von den Hauptwerken des Philo sind zu nennen: 1. Ein großer allegorischer Kommentar zur Thora. Vier Bücher sind überschrieben "Gesetzesallegorien", dann folgen weitere Bücher mit Spezialtiteln (von "de cherubim" bis "de somniis"). Philo schreibt mit großem Scharfsinn, mit Einfallsreichtum und eingehender Schriftkenntnis. Er bringt die ganze Fülle hellenistischer Bildung in seine Bücher mit ein, er liebt exkursartige Einfügungen zwischen den Themen seines Thora-Kommentars.

2. Ein fortlaufender Pentateuchkommentar in Form von Frage und Antwort (Quaestiones et solutiones). Leider sind nur 6 Bücher der Genesisauslegung und 2 Bücher über Exodus erhalten, und zwar nur in armenischer Übersetzung. Die Sprache in diesen Büchern ist sachlich-nüchtern, Philo behandelt Traditionen der wörtlichen und der allegorischen Auslegung.

3. Allgemeinverständliche exegetische Abhandlungen zur Thora für gebildete Nichtjuden. In "de opificio mundi" über Gen 1,1 - 2,4a versucht

Philo zu zeigen, daß das mosaische Gesetz mit dem Naturgesetz der Stoa harmoniere. Philo bemüht sich, den Inhalt des Pentateuch dem griechischen Begriff des νόμος einzuordnen. Philo hat auch rein philosophische Abhandlungen geschrieben, in denen er sich an der gebildeten hellenistischen Diskussion seiner Zeit beteiligt. Philo will zeigen, welchen Wert und welche Bedeutung auch für einen gläubigen Juden die helleneistische Bildung und das griechische philosophische Denken haben können. Philo hat also genau das getan, was Clemens 150 Jahre später Übertragen auf das Christentum ebenfalls unternimmt: Versöhnung und Synthese zwischen christlichem Glauben und griechischem Denken im großen Rahmen der hellenistischen Philosophie, Bildung und Wissenschaft.

Philo, etwa 20 Jahre vor Christus geboren, entstammte der jüdisch-alexandrinischen Finanzaristokratie. Schon sein Vater besaß das römische Bürgerrecht. Sein älterer Bruder Gaius Julius Alexander war Zollpächter gewesen und konnte großen Reichtum ansammeln. Der ältere Sohn des Alexander, Tiberius, löste die Bindungen an die Thora und machte eine glänzende Karriere, worunter Philo nicht wenig gelitten hatte. Kaiser Caligula versuchte zum Entsetzen der Juden sein Bildnis im Tempel zu Jerusalem aufstellen zu lassen, wie uns Philo in seiner Schrift "Legatio ad Gaium" überliefert. Philo erhielt den ehrenvollen Auftrag, die Protestdelegation der alexandrinischen Juden anzuführen, die dann allerdings in Rom von Caligula mit Spott überhäuft wurde. Caligula wurde kurz danach ermordet. Das schützte die Juden vor noch schlimmeren Verfolgungen.

Philo betont den unlöslichen Zusammenhang zwischen Gottesverehrung und Tugendleben. Er schreibt: "Wir Anhänger und Jünger des Propheten Moses wollen aber nicht davon ablassen, den Seienden zu suchen, in der Überzeugung, daß die Kenntnis seines Wesens den Gipfel der Glückseligkeit bedeutet (spec. I 345)". (144). Nach Philo ist Gott für alle, auch für den reisten Geist, unerkennbar. Gott überragt als der Schöpfer alles Geschaffene unendlich (post. 14) und ist mit nichts zu vergleichen (mut. 7). Philo lehnt alle Gottesbilder seiner Zeit, die primitiven ebenso wie die hochphilosophischen, ab. Dennoch soll der Mensch unablässig nach der Erkenntnis Gottes streben, dabei ist der menschenmögliche Gipfel an Einsicht erreicht, wenn begriffen wurde, daß Gott alles Verstehen übersteigt und für den endlichen Verstand unfassbar bleiben muß. Nur, daß Gott ist und sein muß, das kann der Mensch erkennen, aber nicht Gottes Wesen. Darum ist es unmöglich Gott mit Namen zu nennen (mut. 11-13), weshalb Philo Gott vorzugsweise nur mit τὸ ὄν bezeichnet.

Nach Philo vermitteln die δυνάμεις das Wirken des transzendenten Gottes (post.14). Diese "Kräfte" gehen von Gott aus und erfüllen die ganze Schöpfung. Dabei übernimmt Philo die kosmische Theologie der Stoa, ordnet sie aber dem biblischen Schöpfungsglauben unter. Die δυνάμεις bei Philo entsprechen den Ideen bei Platon, die Kräfte bilden einen κόσμος νοητός. Zugleich werden antike und biblische Engelvorstellungen mit "den Kräften" verbunden. Philo kennt ferner einen δευτέριος θεός als oberste Zusammenfassung der δυνάμεις (145). Diesen "zweiten Gott" nennt Philo den "Logos" oder gelegentlich auch die "Sophia". An einigen Stellen zeichnet Philo den Logos klar als ein mittleres Wesen zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen (heres. 205-206). Philo folgt der alexandrinischen Exegese und hat Theophanien und Angelophanien im AT häufig als Erscheinungen des Logos gedeutet. Von daher ist die Dynamis-Logos-Sophia Gestalt Person, wird aber gelegentlich auch als eine Art von "Weltseele" beschrieben (QE II 68. 117. 120.).

Der Mensch gilt für Philo als Abbild Gottes. Er ist aus Vernunftseele, aus sinnlicher Seele und aus dem Leib zusammengesetzt. Der Mikrokosmos im Menschen stellt eine abbildhafte Wiederholung des Makrokosmos dar. In seiner Tugendlehre verlangt Philo mit der Stoa, daß die Vernunft über die niedere Seele und über den Leib herrschen solle. Philo behandelt im Geist der stoischen Philosophie die 4 Affekte (all.I 63-73) und die 4 Kardinaltugenden (III 139). Er wendet sich gegen die φιλαυτία der Philosophen, wonach der Mensch das Gute von sich aus tun soll und auch tun kann (sacr.54 ; congr. 130) (146). Philo betont, daß ohne Gott nichts Gutes bewirkt werden könne, und daß hinter jeder Tugend Gottes Gnade stünde. Gott ist in allem der eigentlich Wirkende und darum letztlich der Ur-Urheber des sittlichen Handelns, so wie er auch der Ur-Urheber allen Denkens und Begreifens genannt werden muß.

Philo schildert das Sinaigeschehen als überdimensionales Mysterium. Das Volk wird begnadet, erhöht, wie in den Mysterien der Heiden die Mysten vergöttlicht werden. Die kosmischen Erscheinungen beim Sinaigeschehen zeigen die Ankunft des Logos. Der Aufstieg des Mose auf den Berg gleicht dem mystischen Aufstieg in die himmlische Welt (QE II, 28.40.43.) Das irdische Allerheiligste im Tempel zu Jerusalem ist Abbild der urbildlich-überhimmlischen Gotteswirklichkeit. Darum wird der Hohepriester in ein göttliches Wesen verwandelt, wenn er das Allerheiligste betritt. Israel ist für Philo eine pneumatische Gemeinde, das Volk der Gottschauenden. Da auch für Clemens die Schau Gottes höchstes Ziel des Gnostikers und Gipfel menschlicher Lebenserfüllung darstellt, ist die geistige Verwandtschaft zwischen Clemens und Philo unübersehbar.

Die Philosophie in der hellenistischen Umwelt des Clemens

Ein Hauptanliegen des Clemens war, den Reichtum hellenistischer Bildung und griechischer Philosophie mit dem christlichen Glauben zu versöhnen, und zu einer σύνθεσις zu verbinden. Er schreibt darum gleich am Anfang seines ersten "Teppich wissenschaftlicher Darlegungen entsprechend der wahren Philosophie (τῶν κατὰ τὴν Ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματίων πρώτος)", daß seine Aufzeichnungen keine Bedenken tragen werden, die schönsten Stücke der Philosophie und der übrigen Vorstufen der Bildung zu verwenden (Strom.I 15,3 = GCS Bd.II S.11, Z.21-23), und daß die "Teppiche" stets die Wahrheit mit den Lehren der Philosophie vermischt enthalten werden. Clemens bekennt, daß er sehr wohl das Gerede mancher Leute kenne, die behaupten, man müsse sich nur mit dem Nötigsten und nur mit dem beschäftigen, was für den Glauben unentbehrlich sei, dagegen solle man das, was darüber hinausginge, übergehen, da es die Kraft der Gläubigen unnütz aufreibe und für das christliche Endziel nichts beitrage. Er dagegen wolle zeigen, daß auch die Philosophie ein Werk göttlicher Vorsehung sei (Strom.I 18,1 ff = GCS Bd.II S.13 Z.1 ff). Es ist darum für das Verständnis der Schriften des Clemens unerläßlich, den philosophischen Hintergrund zu beachten, vor dem sie geschrieben wurden. Eine Skizze der Philosophie in der hellenistischen Umwelt des Clemens ist also zur Vorbereitung der systematischen Analysen dringend erforderlich, eigentlich müßte es sogar ein ganzes Gemälde sein, aber das würde den Rahmen dieser Dissertation bei weitem sprengen (147). So soll die Skizze dem Kundigen mehr als Erinnerung und als Rahmen dienen, bei den Einzelproblemen im systematischen Teil dieser Arbeit wird dann der Rahmen gegebenenfalls jeweils genauer auszufüllen sein.

Die hellenistische Philosophie trat das reiche Erbe der klassischen griechischen Philosophie an. Probleme und Lösungsversuche waren von da her vorgegeben. Platons strenge Scheidung zwischen der irdischen Welt der Erscheinungen (φαινόμενα), der überirdischen Welt der Ideen (κόσμος νοητός) und der übertranszendenten höchsten Idee des Guten (τὸ ἀγαθόν) wurde nicht mehr überall durchgehalten, auch im mittleren Platonismus nicht. Vielmehr suchte man mehr die Einheit der Welt, das Ganze und dessen Urgründe zu erfassen. Da für Viele spekulatives Denken nicht zur Evidenz zu führen schien, gewannen der Sensualismus und der Skeptizismus an Boden. In der Ethik bemühte man sich, das Axiom des Sokrates durchzuhalten, wonach der Mensch um das Gute weiß, und er das Gute aus Wissen heraus auch tun könne. Durch dieses Tun wird der Mensch glücklich (εὐδαιμονία). In der Zeit des Hellenismus entwickelte sich die Philosophie mehr und

mehr zu einer verbreiteten Weltanschauung für viele Gebildete. Diese hellenistische Philosophie muß auch als Ausdruck ihrer Zeit verstanden werden. An die Stelle der πόλις mit ihrer "geschlossenen" Gesellschaft trat die Welträumigkeit der hellenistischen Monarchien, die Weltwirtschaft, die ethnische Buntheit neuer Großstädte und die Vereinzelung des Individuums. So wurden die philosophischen Schulen vielfach zu weltanschaulichen Gemeinschaften, die ihren Mitgliedern innere Bindung zu vermitteln suchten. Für eine große Zahl Gebildeter, denen die alten Göttermythen nicht mehr genügen konnten, wurde die Philosophie Lebensgrundlage und Lebenshilfe. Man bemühte sich um ἀρετή und suchte so die wahre εὐδαιμονία zu gewinnen. Diogenes, "der Hund" (ὁ κύνων) lebte im Faß und wollte dadurch zeigen, daß nur Bedürfnislosigkeit glücklich und frei macht. Von ihm stammten die Kyniker ab, Wanderprediger und unbequeme Mahner, Vorbereiter der Stoa. Es kam zur Zeit des Hellenismus zu einer entschiedenen Wendung nach innen. Der Philosoph wurde vielfach zum Seelenarzt, er vermittelte Meditation und Anleitung zur Selbsterziehung.

Die hellenistische Philosophie verband die Anthropologie eng mit der Theologie. Der Logos der Stoa ist göttliche Weltvernunft und zugleich anwesend in der Vernunft des Menschen, ein Gedanke, den Clemens aufgreift und ins Christliche wendet, indem er diesen Logos der Stoa auf den Logos Jesus Christus deutet (Joh 1,1 ff). Im Platonismus wurde als Ziel des menschlichen Lebens die ὁμοίωσις θεῷ gelehrt (148), die Seele soll Gott ähnlich werden, und so zu ihrem Ursprung zurückkehren. Die hellenistische Philosophie gab dem philosophischen Gottesbild einen hohen Grad der Vollkommenheit, so, daß es in der Spätantike Gemeingut aller Gebildeten werden konnte, Christen gleichermaßen wie Platonikern.

Epikur von Samos (341 - 270 vor Chr.) gründete 307 in Athen seine Schule, die sich zu einer auf inniger Freundschaft beruhenden Lebensgemeinschaft entwickelte. Die Anhänger Epikurs verehrten ihren Meister als Befreier von religiösen Fesseln, von Illusionen und Ängsten in quasireligiösen Formen, er galt ihnen sogar als σωτήρ (149). Die Schriften des Epikur genossen bei seinen Anhängern unumstößliche Autorität, man lernte vielfach 40 Kernsätze (κύρια δόγματα) aus diesen Schriften katechismusartig auswendig. Epikur wirkte als der große Aufklärer unter den Philosophen und wollte die Menschen zu sich selbst befreien, frei machen von den Ängsten der Zukunft, dem Walten numinoser Mächte, frei machen von unsinnigen Begierden. Hat der Mensch erst einmal begriffen, daß er durch Zufall entstanden sei und in eine Welt ohne Götter und ohne überirdische Verpflichtungen hineingeboren wurde, hat er zudem eingesehen, daß der

Tod nichts ist als Auflösung in Empfindungslosigkeit, und darum nicht gefürchtet zu werden braucht, dann gelangt er zur wahren Freiheit, er kann jetzt ohne "höhere Rücksichten" die verbleibende Spanne zwischen Geburt und Grab harmonisch und lebensintensiv nutzen. Wie der Mensch, so entstand die ganze Welt aus Zufall ohne Plan und Zweck, sie ist nichts anderes als aus Atomen aufgebaute Materie. Es gibt kein Leben nach dem Tod, keine Belohnung oder Strafe, keine höhere Instanz. Epikur lehrte eine mutige, heitere Diesseitsfrömmigkeit. Der Weise soll sich aus dem Lauf der Welt zurückziehen und klug im Verborgenen genießen ($\lambda\acute{\alpha}\theta\epsilon\ \beta\iota\acute{\omega}\sigma\alpha\varsigma$). Lebensziel ist die Lust, die $\acute{\eta}\delta\omicron\nu\acute{\eta}$, aber ein Genießen mit Maß und Verstand, damit nicht dem hemmungslosen Genuß um so größere Unlust folgt. Wie zu vermuten, hat Clemens den Epikur und seine Lehre entschieden abgelehnt, er nennt ihn den "Bahnbrecher der Gottlosigkeit" (Strom.I 1,2 = GCS Bd.II S.3, Z.10), und schreibt im VI. Buch der Stromata, daß auch bei der griechischen Philosophie Unkrautsame von dem mit-hineingesät wurde, dessen besondere Tätigkeit es sei, Unkraut anzubauen. Deshalb seien bei den Christen zugleich mit dem fruchtbaren Weizen die Irrlehren mitaufgewachsen (150), und in die richtigen Lehren der griechischen Philosophie hätten die Prediger des Epikur die faulen Früchte der Gottesleugnung und der Lustverherrlichung mit hineingetreut (Strom. VI 67,2 = GCS Bd.II S.465, Z. 24-30).

Zenon (333 - 262 vor Chr.) aus Kition auf Zypern mietete in der bunten Säulenhalle ($\sigma\tau\omicron\acute{\alpha}\ \pi\omicron\upsilon\kappa\iota\lambda\acute{\eta}$) nahe der $\lambda\omicron\gamma\omicron\sigma\acute{\alpha}$ von Athen Schulräume. Nach dieser Säulenhalle wurde seine Philosophenschule die "Stoa" genannt. Die Stoa hat mit ihrem philosophischen Entwurf die hellenistische Welt stark beeindruckt, und wirkte insbesondere prägend in gebildeten Kreisen Roms. Das Lehrsystem der Stoa wurde bis ans Ende der Antike tradiert und bewährte sich für eine große Zahl von Gebildeten viele Jahrhunderte hindurch als Lebenshilfe und ethische Richtschnur. Die Stoa hat durch den Platonismus hindurch bedeutenden Einfluß auf das Christentum ausgeübt, auch schon bei Paulus, und sehr intensiv bei Clemens Alexandrinus. Die Stoa bemühte sich stets um die Einheit von Erkennen und Handeln. Ihre Begriffssprache fand weite Verbreitung, ihre Ethik und Askese führten zur Ausprägung eines festumrissenen, idealen Menschenbildes und zu einer besonderen, anspruchsvollen Lebensform.

Die Überlieferung der älteren und mittleren Stoa ist mangelhaft, wir haben nur doxographische Exzerpte mit dürren Formeln, Definitionen, Dispositionen. Vieles muß aus der Polemik der Gegner und aus Zitaten bei späteren Philosophen mühsam rückerschlossen werden. Vollständige Schriften sind erst aus der Kaiserzeit erhalten. Für Zenon ist der Logos das noetische,

ontologische und ethische Prinzip der Welt und zugleich des Menschen. Derselbe Logos ist Urvernunft auf dem Grunde des Seienden und wirkt die Vernunft des Menschen. Gott, Mensch, Welt sind miteinander verwandt. Aufgabe des Philosophen ist es, dem Logos zu folgen. Die Erkenntnislehre des Zenon beachtete die doppelte Bedeutung von λέγειν = 1. "sammeln" und 2. "aussagen". Zuerst muß der Erkennende die Sinneseindrücke "sammeln", dann ordnend geistig mit seinem menschlichen Logos durchdringen, danach "aussagen", in Begriffe fassen. Die logischen Regeln finden sich sowohl in der Wirklichkeit, wie im Denken, weil sie in dem einen Logos gründen, der Sein und Bewußtsein gleichermaßen durchwaltet, ein Gedanke, der von christlichen Philosophen und Theologen aufgenommen wurde und im Mittelalter in dem Grundsatz der Scholastik "ens et verum convertuntur" gipfelt. Wegen der Allherrschaft der Urvernunft darf man sich bei gemeinsamen Erörterungen und im philosophischen Gespräch der Führung des Logos zuversichtlich anvertrauen (διαλέγεσθαι), der gleiche Logos in jedem der Gesprächsteilnehmer und in der besprochenen Sache ermöglicht das Erfassen der Wahrheit.

Nach der stoischen Erkenntnistheorie gibt es ein leitendes Seelenorgan, das ἡγεμονικόν, welches die sinnlichen Einzelwahrnehmungen zu einem deutlichen seelischen Anschauungsbild (φαντασία) aufbaut. Dann tritt der Logos hinzu, und durch die συγκατάθεσις entsteht aus dem Anschauungsbild die Vernunfterkennntnis. Wahrheitskriterium ist die καταληπτικὴ φαντασία, eine vom realen Objekt ausgehende eindeutige und unverwechselbare Vorstellung, die ein sachgerechtes Ergreifen (κατάληψις) des Objektes möglich macht. Die Vorstellungen werden im ἡγεμονικόν aufbewahrt und führen zu einem wachsenden Schatz an Erfahrungen. Aus dem Erfahrungsschatz bildet die menschliche Vernunft die Begriffe (ἐννοιαί). Das Sprachvermögen des Menschen schafft sich dann Zeichen (σημάτων) für die zu bezeichnenden Denkinhalte (σημαινόμενον).

Für den Stoiker ist die Vernunfterkennntnis maßgebend für Denken und Handeln. Der Mensch kann und muß seine Vorstellungen und Triebe durch Vernunft beherrschen, nur so kann er ein richtiges Bild vom Weltganzen und von seiner Aufgabe in der Welt gewinnen, ein Grundgedanke auch des Clemens, der immer wieder betont, daß der wahre Gnostiker nur auf der Grundlage strengen sittlich-ethischen Strebens zur Schau der Wahrheit aufsteigen kann. So schreibt Clemens z.B. im vierten "Teppich":

ὅσῳ τις δικαιοπραγῶν
γνωστικώτερος γίνεται,
προσεχέστερον τούτῳ τὸ
πνεῦμα τὸ φωτεινόν.

Je mehr jemand durch gerechtes
Handeln ein besserer Gnostiker
wird, desto näher ist diesem der
lichthelle Geist.

(Strom. IV 107,6 = GCS Bd.II S.295, Z.22-23). Die Stoa lehrte, daß der Mensch ein natürliches Streben besitzt, sein eigenes Wesen zu erhalten und zu entfalten. Er wird sich deshalb darum bemühen, das seinem Wesen Förderliche sich zu eigen zu machen (οἰκείωσις). Je mehr der Mensch sein wahres, vernunftbestimmtes Wesen erkennt, desto entschiedener wird er auch nach den sittlichen Werten streben, welche die Entfaltung der Vernunft fördern (151).

Nach der Physik der Stoa hat der Logos alles Einzelne aus einer Urmaterie (ύλη) heraus geschaffen. Er prägte dabei der ύλη als einem Zugrundeliegenden (ύπκείμενον) bestimmte Formen und Beschaffenheiten (ποιόν) ein. So entstand die Welt als ein wohlgeordneter Kosmos, als ein vom Logos bestimmter Organismus (ἕξον λογικόν). Der Logos als Urvernunft wirkt mit seinen σπερματικοὶ λόγοι in allem Seienden (152). Dabei geschieht das Walten des Logos mit schicksalhafter Notwendigkeit, der εἰμαμένη. Wenn auch der stoische Logos der Inbegriff alles Geistigen, Vernünftigen, Göttlichen ist, so bleibt er doch im Kosmos wie im Menschen stets an eine materielle, wenn auch feinste Substanz gebunden. Der von der Stoa konsequent durchgehaltene materialistische Monismus führte bei den Stoikern zu erheblichen Denkschwierigkeiten und brachte ihnen scharfe Kritik der Platoniker und später auch der Christen ein.

Für die Stoa stand die Ethik stets im Zentrum ihres philosophischen Bemühens. Aufgabe des Menschen ist ein Leben unter Führung der Vernunft, ein ὁμολογουμένως ζῆν im Einklang mit dem λόγος τοῦ κόσμου. Kleantes, Schüler des Zenon, erweiterte diese Formel zum ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, zu einem vernunftgerechten Leben, das sich der Natur und ihren Gesetzen einordnet. Gut ist nur, was den Menschen gut macht (μόνον τὸ καλὸν ἀγαθόν). Dabei wird die εὐδαιμονία allein durch die ἀρετή erreicht, das Glück folgt der Tugend, es hängt nicht ab von äußeren Dingen wie Macht und Reichtum. Nur die inneren Werte, die sittliche Arbeit an sich selbst machen frei und glücklich. Zwischen dem Guten und dem Bösen gibt es dabei noch Mitteldinge, weder gut noch schlecht, die ἀδιάφορα. Der Mensch soll seine wahre Natur voll zur Tüchtigkeit, zur ἀρετή entfalten im täglichen Kampf gegen den Trug der sinnlichen Begierden und Genüsse. Wie Sokrates vertrat die Stoa eine intellektualistische Ethik: Das richtige Denken (φρόνησις) führt von selbst zum richtigen Handeln. Im Mittelpunkt der stoischen Ethik stand der Begriff der ἀπάθεια, der Leidenschaftslosigkeit. Wem es gelingt alle πάθη, alle unvernünftigen und naturwidrigen Bewegungen der Seele auszuschalten, der ist der vollkommene Weise und im Besitz der wahren Glückseligkeit. Gegen Epikur betonte die Stoa, daß sich der Mensch als "animal sociale" zu bewähren habe. Es war

das Ziel des Stoikers, ein Weltbürger, ein κοσμοπολίτης zu werden über alle völkischen, kulturellen und religiösen Grenzen hinweg. Dem Geist der Stoa entstammte später der Humanismus mit seinen Grundbegriffen: Naturrecht und Pflicht. Der Einfluß der Stoa auf das Geistesleben zur Zeit des Clemens war außerordentlich stark. Die Stoa hat das Gesicht der Epoche geprägt, es sei an Seneca (4 vor Chr. bis 65 nach Chr.), den Erzieher des Nero, an den phrygischen Sklaven Epiktet (50 bis 130) und an Marc Aurel (161 bis 180), den Philosophen auf dem Kaiserthron und Zeitgenossen des Clemens, erinnert. Ergreifend bis heute sind die Aufzeichnungen des Marc Aurel unter dem Titel Ἐνὶ ἑαυτὸν. Die Wirkung der Stoa auf das Geistesleben der Kaiserzeit war so bedeutend, daß stoische Terminologie und die wichtigsten Lehren der Stoa weithin zur Allgemeinbildung aller geistig Höherstehenden zählte. Das läßt sich gerade auch am Werk des Clemens Alexandrinus an zahlreichen Stellen belegen.

Die Forschung hat sich darum bemüht, die philosophischen Quellen des Clemens aufzudecken (153), besonders seine Beziehungen zur Stoa. Hort (154) gibt eine brauchbare Tabelle der stoischen Termini, die Clemens entlehnt hat, und besonders Winter (155) betonte den großen Einfluß, den die Stoa auf die Denkweise des Clemens ausgeübt hatte. M. Pohlenz schreibt, nachdem er die Einflüsse der Stoa an vielen Stellen in den Schriften des Clemens im Einzelnen nachgewiesen und ausgedeutet hatte: "...trotz den vielen Reminiszenzen an Platos Schriften, die bei Clemens immer wieder einfließen, bleibt für ihn doch die Lehre der Stoa, ... die eigentliche Form der griechischen Ethik, die er mit Hilfe christlicher Offenbarung veredeln und vollenden will." (156) Noch weiter geht P. Wendland in seiner Dissertation "Quaestiones Musonianae", Berlin 1886, in der er behauptet, der Paidagogos des Clemens sei so sehr von Stoizismus durchtränkt, daß er nicht von Clemens stammen könne (157), sondern von einem wirklichen Stoiker herrühren müsse. Wendland sucht nachzuweisen, daß dieser Stoiker, den Clemens ausschrieb, Musonius gewesen sei. Dagegen lehnt Johannes Munck (S. 32-33) die Hypothese von Wendland ab, und meint, das Material, dessen sich Wendland bediene, sei zu wenig umfassend und zu unsicher. Munck fährt fort, es ginge nicht an zu behaupten, daß man, um den Paidagogos zu schreiben, entweder ein Stoiker sein oder ein einzelnes stoisches Buch gelesen haben müsse. Wie dem auch sei, eines geht auf jeden Fall aus der Diskussion der Forschung hervor, nämlich, daß Clemens von der stoischen Philosophie und Ethik tief beeindruckt war, daß er diese Ethik weithin bejahte, und daß er sie als verwandt empfand mit dem christlichen Glauben. Clemens hatte sich zweifelsohne umfassende Kenntnisse der Lehren der Stoa erworben und handhabte deren Fachsprache mit Leichtigkeit.

Noch größer war der Einfluß der platonischen Philosophie auf Clemens, wobei Clemens weniger vom sogenannten "mittleren Platonismus" seiner hellenistischen Umwelt abhängig war, sondern von Platon selber, dessen Schriften er im Original fast alle gelesen und die wichtigsten sorgfältig studiert hatte. An mehr als 380 Stellen in seinen Büchern bezieht sich Clemens direkt oder indirekt auf Schriften des Platon oder lehnt er sich eng an Gedanken des Platon an. Besonders häufig beruft sich Clemens auf Platons "Gesetze", auf den "Phaidon", auf den "Phaidros" und auf den "Staat".

Platons Schule hatte nach dem Tode ihres Gründers (348) vielfältige Wandlungen durchgemacht. Xenokrates (+ 314) brachte die Stufenfolge der Wesenheiten in ein einheitliches System. An die Spitze seiner Gedankenpyramide stellte Xenokrates das transzendente reine Sein, auch "Eines" oder "ὄν" genannt. Darunter folgte die Weltseele, mit der eine Unzahl von Dämonen verbunden waren und die den Luftraum bevölkerten. Platons Epigonen nahmen die Mythen, die Platon selber mehr bildlich, mehr gleichnishaft, uneigentlich in seinen Schriften ausmalte, oftmals wörtlich, so besonders den Welterschöpfungsmythos im Timaios. Die alte Akademie endete um 268 vor Chr. Es folgte eine Periode des Skeptizismus, bis Antiochus von Askalon (140 bis 69 vor Chr.) die Akademie wieder zu den Ursprüngen bei Platon selber zurückzuführen suchte. Zu den Schülern des Antiochus gehörte Cicero, der Platons Timaios ins Lateinische übersetzte. Platons Autorität wuchs nun wieder ständig an, er wurde eifrig gelesen und kommentiert. Es beginnt die Zeit des Mittelplatonismus, die bis über das Lebensende des Clemens (um 215) hinaus andauerte. Besondere Beachtung verdient Plutarch, auf den sich Clemens an mehr als 120 Stellen bezieht. Plutarch lebte von 50 bis 120 nach Chr. und war einer der fruchtbarsten und vielseitigsten Schriftsteller der Antike. Er wirkte in seiner Heimatstadt Chaironeia und war ein Priester des Apollon zu Delphi.

Zum Abschluß unserer Skizze über die Philosophie in der hellenistischen Umwelt des Clemens sei noch an die Neupythagoreer erinnert, die vom ersten vor- bis zum zweiten nachchristlichen Jahrhundert wirkten. Auch den Pythagoras erwähnt Clemens häufig und bezieht sich auf seine Lehren und auf seine Persönlichkeit an etwa 50 Stellen. Die Neupythagoreer entwickelten spekulative Denksysteme, verbunden mit sonderbaren Zahlenkombinationen, und predigten eine asketisch strenge Moral. In der Kaiserzeit hören wir von pythagoreischen Wanderpredigern, die zu hören sicherlich auch Clemens mehrfach Gelegenheit gehabt hatte.

Die Gnosis, geistig-religiöse Wirkmacht zur Zeit des Clemens

Schon im Titel seines Hauptwerkes verwendet Clemens neben dem Wort "Philosophie" das Adjektiv "gnostisch", um seine "Teppiche" näher zu kennzeichnen: τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων συγγραμμάτων πρώτος. Zu seinem Anliegen, die hellenistische Bildung (παιδεία) und die griechische Philosophie mit dem christlichen Glauben zu versöhnen, tritt das Bestreben, die falsche Gnosis zu entlarven, und das Ideal des wahren Gnostikers aufzuzeigen. Peter Stockmeier (158) schreibt: "Bestrebt, griechische Wahrheitssuche mit der biblischen Botschaft zu harmonisieren, greift der Alexandriner den Impuls der Gnosis auf und deutet unter diesem Aspekt den christlichen Glauben (S.95)" Ferner: "Auch für ihn stellt Glaube einen zentralen Begriff dar, den es gegenüber gnostischen Strömungen in seiner Bedeutung für das Heil des Menschen zu wahren, zugleich aber auch auf den Anspruch der Rationalität hin zu legitimieren galt (S. 26/27)". So setzt sich Clemens an vielen Stellen in seinem Werk mit den zu seiner Zeit wirkmächtigen gnostischen Strömungen, heidnischen und pseudochristlichen, auseinander, besonders befaßt er sich ausführlich mit Basileides und Valentinus, die beide einige Jahrzehnte vor Clemens in Alexandrien lehrten, und mit Marcion. Es ist darum unerlässlich zum Abschluß des Kapitels "Clemens in seiner Zeit" nach der hellenistischen Philosophie auch eine Darstellung (159) der Gnosis im Überblick zu entwerfen.

Die Gnosis ist eine religiöse Erlösungsbewegung der Spätantike mit weltverneinender Daseinsdeutung. Die Gnosis ist kenntlich an bestimmten Wortprägungen, Bildern, an oft sehr phantastischen, künstlich erdachten Mythen verbunden mit bestimmten spekulativen philosophischen Gedanken. Gemeinsam ist allen gnostischen Systemen, daß Erlösung von der bösen materiellen Welt durch Erkenntnis, durch γνῶσις, gelingen soll. Die Träger der gnostischen Erlösungsbewegung nannten sich darum die γνωστικοί, ihre Gegner aus der ernsthaften, nüchternen Philosophie und aus dem Christentum warfen den Gnostikern dagegen vor, sie würden eine πεισάννομος γνῶσις verbreiten. Clemens stellt der falschen Gnosis die wahre Gnosis entgegen, zu der der göttliche Logos Jesus Christus als unermüdlicher Paidagogos erziehend, lehrend, offenbarend hinzuführen sucht.

Grundlegende Quellen für die Gedankenwelt der gnostischen Bewegung sind die Äußerungen der Gnostiker selber. Wir verfügen heute über vier Gruppen solcher Originalquellen (160): 1. Die koptisch-gnostischen Schriften, von denen die im Codex Askewianus und im Codex Bruceianus gesammelten schon länger bekannt sind, während die 13 Codices, die jetzt im

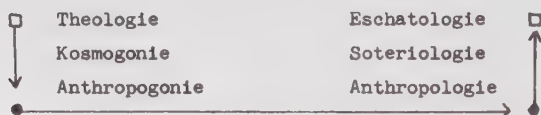
Koptischen Museum zu Alt-Kairo sich befinden, erst 1945/46 bei Nag-Hamadi in Oberägypten gefunden wurden. 2. Der gnostische Teil der hermetischen Schriften. Der Gnostiker Hermogenes stammte aus Antiochia und übersiedelte nach Karthago, wo Tertullian gegen ihn Streitschriften verfaßte. 3. Iranische, alttürkische, chinesische und koptische Manichaeertexte und 4. das mandäische Schrifttum. Weitere Quellen sind Exzerpte, Fragmente sowie Inhaltsangaben gnostischer Schriften in Werken der Gegner des Gnostizismus. Besonders ergiebig ist in dieser Hinsicht die Schrift des Irenäus von Lyon "Entlarvung und Widerlegung der falschen Gnosis (Ἐλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδοσύμμου γνώσεως)", gewöhnlich "Adversus haeresis" genannt, leider nur in einer allerdings sehr wörtlichen lateinischen Übersetzung erhalten. Ebenfalls ergiebig ist unser Clemens Alexandrinus, der ausführlich an mehreren Stellen gnostische Lehrmeinungen referiert und gelegentlich wörtlich zitiert. Zur Erforschung der Gnosis dienen uns weiterhin Beschreibungen gnostischer Praktiken, Lehren und Systeme durch Gegner, wobei auf etwaige Mißverständnisse und Entstellungen zu achten ist. Als Quellen im weiteren Sinne kommen noch Texte in Betracht, die mehr oder weniger gnostisch beeinflußt sind. Dazu gehören z.B. die Pseudoklementinen, die Oden Salomos und evtl. sogar Teile und Schichten des NT selber.

Die gnostische Weltanschauung mit ihrer negativen Daseinsdeutung, die den mannigfaltigen Spekulationen und Systemen zugrunde liegt, realisiert eine der Möglichkeiten, die der Mensch zu allen Zeiten hat, um sein Dasein religiös zu verstehen und zu deuten. Dies geschah auch vor und nach der Periode des Gnostizismus immer wieder. Für den Gnostiker befindet sich der wahre Mensch, sein Ich, sein νοῦς gegenwärtig in der Fremde, in einer feindlichen Umgebung. Das Ich ist an den Leib gefesselt, der Körper des Menschen wird als Gefängnis der Seele empfunden. Das Ich entstammte ursprünglich einer reinen, überirdischen Lichtwelt. Dort geschah eine sittliche Katastrophe, zur Strafe wurden Lichtfunken in die böse Materie verbannt, dies sind die Seelen der Menschen. In der Gnosis werden eindrucksstärke Bilder gebraucht. So heißt es von der Seele, sie gleiche einer Perle, die gleich wertvoll bliebe, auch wenn sie von Schmutz überzogen sei (161). Oder: Die Seelen in dieser Welt seien wie von Schlaf umfassen und träumten wüste Angstträume. Aber einmal würden die Seelen zum Licht erwachen und sehend alle Träume abschütteln (162). Durch Gnosis kommt das versprengte Licht wieder in die obere Heimat. Der Mensch soll erkennen, woher er kam und wo er sich derzeit befindet. Er soll die Mittel zur Rückkehr ins Lichtreich kennen lernen und anwenden. Einmal werden alle Lichtteile den durch Gnosis ermöglichten

Wiederaufstieg vollzogen haben (ἀποκατάστασις πάντων), Licht und Finsternis werden dann wieder völlig voneinander getrennt sein.

Gnosis und Mysterien haben sich vielfach wechselseitig beeinflusst, aber es gibt einen fundamentalen Unterschied. Bei den Mysterien wird der Mensch durch die Weihen etwas, was er vorher nicht war: καί εἰμι νῦν οὐχ ὁ πρὶν (163). Er wird vergottet. In der Gnosis dagegen wird der Mensch durch Erkenntnis etwas, was er ursprünglich war und potentiell immer ist: ἵνα πάλιν γένωμαι ὁ ἦμιν (164). Er ist Licht, vorübergehend in Materie verbanntes Licht aus dem πλήρωμα. Die Gnostiker sind also ψύσσι σωζόμενοι (165).

Im Grundaufbau und in den Hauptelementen sind sich alle gnostischen Systeme sehr ähnlich. Stets finden wir einen Ausgang vom Himmlischen, einen Abstieg ins Irdische, einen Wiederaufstieg aus der Materie und eine Rückkehr ins Lichtreich reinen Geistes.



Spitze und Anfang eines gnostischen Systems ist der unbekannte Gott, der ganz transzendent, rein überweltlich gedacht wird (Theologia negativa). Die Sophia ist die Schöpfungsmittlerein, welche den bösen Demiurgen hervorbringt, der dann seinerseits die schlechte Welt erschafft. Diese Welt wird regiert von sieben bösen Archonten, deren oberster der Demiurg ist. Die 7 Archonten stehen zu den 7 Planeten in Beziehung, ein Erbe aus östlich-babylonischer Astralreligion und Astrologie. Die 7 Planeten und ihre Archonten wirken das Schicksal, die εἰμαρμένη. Die Seele stammt aus der Himmelsregion und steigt durch die Planetensphären in die Welt und in den Körper hinab. Nach dem Tode kehrt die Seele durch die Sphären wieder in den Lichthimmel zurück. Der Gegensatz von Licht und Finsternis formt und durchdringt alle gnostischen Systeme. Dieser Dualismus ist ein iranisches Erbe, aber auch die griechisch-hellenistische Kulturwelt kennt den Dualismus zwischen Leib und Seele, zwischen Geist und Materie. Schon Platon schrieb: "τὸ σῶμά ἐστιν ἡμῖν σῆμα" (166) (Gorg. 493 A). Der in die Materie verbannte Lichtfunke wird durch einen himmlischen Boten erlöst. Dieser Bote stammt aus dem Lichtreich, ist ein Abglanz des Vaters oder ein oberer Äon, er nimmt jedenfalls stets einen Scheinleib (Doketismus) an - ein wirklicher Leib wäre ja etwas böses! - und lehrt den Menschen ihre Herkunft aus dem Lichtreich und was sie tun müssen, um dorthin zurückzukehren. In der vom Christentum beeinflussten Gnosis ist dieser himmlische Bote Jesus Christus.

Der Ursprung der Gnosis liegt historisch im Dunkeln, vermutlich weil die gnostische Bewegung aus unscheinbaren Anfängen heraus entstand. Die Gnosis entwickelte sich im Völker- und Religionsgemisch des hellenistischen Zeitalters etwa zu gleicher Zeit wie das Christentum, aber unabhängig davon (167). Die zeitgeschichtlichen Umstände mit dem Ineinander vieler Kulturen und Religionen, mit der großen Sehnsucht nach Erlösung, mit der reichen Bildung und dem Erbe vieler philosophischer Schulen waren günstig für das Entstehen der Gnosis. Die Intuition eines prophetischen Menschen konnte genügen, um den Funken zu entfachen. Grundgedanke: Der Leib und die Welt sind schlecht, sie stammen von dem bösen Demiurgen. Darum muß der Leib überwunden werden durch strenge Askese verbunden mit kultischen Ritualen wie Taufen, Mahlzeiten, Salbungen. Manchmal aber geschieht genau das Gegenteil: Der Leib und die Welt sind schlecht, also gehen sie den inneren, wahren, himmlischen Menschen nichts an. Folge: Es kommt zu schrankenlosem, sinnlichen, besonders sexuellem Sich-austoben, zum Libertinismus. Clemens mußte wiederholt in seinen Schriften die beiden Extreme anprangern.

Die Gnosis breitete sich erstaunlich schnell aus. Anfang des 1. Jhd. nach Christus wird eine häretisch-jüdische Taufsekte von der gnostischen Bewegung erfaßt, es ist die Geburtsstunde der mandäischen Gnosis, deren Mitglieder sich meistens die Nasoräer nennen. Die Mandäer siedelten am Oberlauf des Jordan und im südlichen Syrien, später wanderten sie nach Mesopotamien aus, wo im Sumpfgebiet zwischen Euphrat und Tigris heute noch etwa 5.000 von ihnen leben. Die Lehre der Mandäer ist sehr konfus. Sie wurde erst im 7./8. Jhd. schriftlich niedergelegt. Der höchste Lichtgott heißt "der Große Mana", in seiner Lichtwelt wohnen viele Engel. Gegenpol ist die Welt des schwarzen Wassers, über der Ruha waltet. Welt und Mensch werden von den bösen 7 Planeten beherrscht. Diese Sieben schufen auch den Leib Adams, aber seine Seele stammt aus dem Lichtreich. Wir finden bei den Mandäern einen ausgeprägten Kult, umfangreiche erbauliche Textpassagen sind erhalten. Die wichtigsten Kultakte sind die Taufe und eine Art Totenmesse, bei der der Aufstieg der Seele des Verstorbenen in das Lichtreich gefeiert wird.

Simon Magus stammt aus dem Dorf Gitta in Samarien. Irenäus nennt ihn den "Erzvater aller Häresien". Simon zog mit der Lohndirne Helena aus Tyrus im Lande umher (168). Im System des Simon Magus steht an der Spitze der Vater des Alls. Aus ihm entspringt Ennoia, die Urmutter des Alls. Ennoia erzeugt Engel und Mächte, und diese wiederum schufen die Welt. Die welterschöpferischen Engel wollten ihr eigenes Entstandensein verwischen. Darum nahmen sie Ennoia gefangen und sperrten die Urmutter des

Alls in einen menschlichen Körper ein. Ennoia wanderte nun von einem Frauenleib in den anderen, bis sie zuletzt in den Leib der Dirne Helena in einem Bordell in Tyrus einzog. Da greift der Vater des Alls ein: Er durchschreitet alle Sphären und erscheint als Mensch unter den Menschen, als Simon Magus aus Gitta! Simon erlöst die Helena aus ihrem Bordell und die übrigen Menschen, indem er ihnen die rettende Erkenntnis mitteilt. Die ursprüngliche Lehre des Simon hat man später sekundär um einige christliche Anleihen bereichert. Man lehrte jetzt, der Meister Simon sei unter den Juden als Sohn erschienen, in Samarien als Vater herabgestiegen und bei den übrigen Völkern als Hl.Geist angekommen.

Marcion wurde 85 nach Chr. in Sinope im Pontus geboren. Sein Vater war der Bischof von Sinope. Wegen unsittlichen Lebenswandels und wegen gnostischer Irrlehren schloß ihn sein Vater aus der Kirche aus. Auch Papias von Hierapolis und Polykarp von Smyrna wiesen Marcion ab, so versuchte er sein Glück in Rom und trat der dortigen Kirche 139 bei. Doch schon 144 kam es zum Bruch, denn Marcion lehnte das ganze alte Testament ab, weil es den minderwertigen, zornigen, gesetzesstrengen Schöpfergott bezeuge, der aus für die Mängel, für die Naturkatastrophen, für das Leiden in der Schöpfung verantwortlich sei. Dieser Schöpfergott quäle die unvollkommenen Menschen mit unpassenden Gesetzesnormen, die der Mensch doch nicht halten könne. Mit boshafter Rachsucht würde der Weltbildner die Gesetzesübertretungen ahnden. Da erbarmte sich der gute, der oberste Gott des geknechteten Menschen. Er sandte seinen Sohn als Jesus Christus mit einem Scheinleib versehen in die Welt. Christus befreite die Menschen vom alttestamentlichen Gesetz (Paulus!) und schenkte dafür die barmherzige Liebe des guten obersten Gottes. Marcion setzte der bisherigen Hl.Schrift seine Hl.Schrift entgegen, bestehend nur noch aus dem Lukasevangelium und 10 Paulusbriefen (ohne Hebräer und ohne die Pastoralbriefe). Marcion gründete dann eine Gegenkirche, die sich rasch über die ganze damalige Welt verbreitete und legte seine Lehren in einem Buch nieder mit dem Titel "Antithesen", in dem er die Aussagen des AT und die des NT als unvereinbar einander gegenüberstellt. Clemens setzt sich mit Marcion mehrfach gründlich auseinander, besonders tadelt er bei Marcion die extreme Leibfeindlichkeit und die Mißachtung der Ehe. Clemens schreibt z.B. im dritten Stromateis, daß Marcion die Zeugung für etwas Böses angesehen habe, und daß die Marcioniten sich der Ehe enthielten, weil sie die von dem Schöpfergott erschaffene Welt nicht füllen wollten. Der Schöpfergott habe nämlich aus der schlechten Materie eine schlechte Natur gebildet, und die Marcioniten seien aus Haß gegen ihren Schöpfer enthalten (Strom.III 12,1 ff. = GCS Bd.II S.200, Z.28 ff.).

In den christlich beeinflussten gnostischen Kreisen entstanden zahlreiche Evangelien, Apostelgeschichten, Apokalypsen, die pseudepigraphisch mit berühmten Namen verbunden wurden. So kennen wir ein Thomas Evangelium, ein Philippus Evangelium, das sogenannte Evangelium Veritatis, eine Apokalypse des Paulus, zwei Apokalypsen des Jakobus, eine Apokalypse des Adam. Dem Johannes wurde das folgende Apokryphon zugeschrieben, das als Beispiel gnostisch-christlicher Systembildung kurz dargestellt sei: Der oberste, unbekannte Gott wird mit dem Vater des Alls und mit dem "Ersten Menschen" gleichgesetzt. Aus ihm entsteht als gestaltgewordener Gedanke die Ennoia, die auch den Namen Barbelo trägt. Dann zeugen der Vater und die Ennoia den $\mu\omicron\nu\omicron\chi\epsilon\nu\eta\varsigma$, den Christus. Nun erschafft Christus das All, bestehend aus den 4 Lichtäonen - $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ - $\sigma\acute{\upsilon}\nu\epsilon\iota\varsigma$ - $\delta\iota\delta\omicron\theta\eta\iota\varsigma$ - $\psi\acute{\rho}\omicron\nu\eta\iota\varsigma$. Über jedem der Äonen, die sich jeweils in 3 Unteräonen gliedern, waltet ein Lichtengel. Der 12. Unteräon, die Sophia begeht einen folgenschweren Fehler: Sie bringt ein Kind ohne Mitwirkung eines Mannes hervor (Jungfrauengeburt!). Das Kind ist eine hässliche Fehlgeburt und wird aus dem Lichtreich verstoßen. Der verstoßene Sohn der Sophia nimmt den Namen Jaldabaoth an und erschafft nun als Demiurg die untere Welt. Jaldabaoth weiß nichts von der Existenz der Lichtäonen und des obersten Gottes. Er ruft darum stolz aus: "Es gibt keinen Gott außer mir". Da erscheint Christus, der Sohn Gottes, auch der Menschensohn genannt. Bei seinem Erscheinen zittert die Schöpfung. Jaldabaoth hatte mit der Welt auch den unteren Menschen, den Adam erschaffen, aber in seinen Körper aus böser Materie wurde ein Lichtfunke aus der oberen Welt mit eingeschlossen. Es entbrennt nun ein Kampf um den unteren Menschen zwischen Jaldabaoth und seinen bösen Archonten gegen Christus mit seinen guten Äonen. Dabei strebt die Erkenntniskraft ($\gamma\nu\omega\iota\varsigma$) im Menschen nach oben zum Licht, der materielle Leib aber zieht ihn nach unten zur Finsternis. Christus der Menschensohn nimmt nun Menschengestalt an und hilft den Lichtfunken zur Erkenntnis ihrer himmlischen Herkunft. Die erlösten Seelen lösen sich im Tode vom Körper und kehren in die obere Welt zurück.

Besonders ausführlich setzt sich Clemens mit Basileides und Valentinus auseinander, denn beide wirkten vor ihm in Alexandria und hatten tiefe Spuren im Geistesleben der Stadt hinterlassen. Basileides bemühte sich um eine Synthese von Gnosis und Christentum. Er lebte in Ägypten zwischen 117 und 161 (169), lehrte in Alexandria und unternahm Missionsreisen durch die Gaue des Nildeltas (170). Basileides verfaßte Exegetica, das sind Kommentare zu den Evangelien in 24 Büchern, und dichtete schwungvolle Oden. Die Schule des Basileides führte dessen Sohn, Isodorus,

weiter. Clemens überliefert, daß die Anhänger des Basileides besonders festlich den Tag der Taufe Jesu gefeiert hätten, wobei sie die ganze vorhergehende Nacht mit Lesungen zuzubringen pflegten. Clemens erwähnt auch, die Basileidianer hätten versucht, den Tag der Taufe Jesu genau zu ermitteln und hätten als Datum den 11. Tag des Monats Tybi im 15. Jahr des Kaisers Tiberius angegeben (Strom. I 146,1-2 = GCS Bd. II S. 90, Z. 21-24). Nach der Lehre des Basileides emanirt aus dem unbekannten Gott die Himmelswelt in bruchloser Kette, wobei jeweils das höhere Wesen das unter ihm stehende geringere hervorbringt. Nach der Reihenfolge $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ - $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ - $\psi\psi\acute{o}\nu\eta\varsigma\iota\varsigma$ - $\sigma\upsilon\psi\acute{\iota}\delta\alpha$ folgen 365 Äonen, jeweils von Engeln regiert. Die ganze Äonenemanation trägt den geheimnisvollen Namen Abraxas. Der Engel des untersten Äon schuf die materielle Welt und die irdischen menschlichen Körper als Gefängnisse für die aus dem Lichtreich stammenden Seelen. Um die Seelen zu erlösen, stieg der Logos in die körperliche Welt herab, ohne jedoch wirklich einen Leib aus böser Materie anzunehmen. Auch habe der Christus-Logos nicht wirklich gelitten, was er als direkt aus dem göttlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ entstanden nicht haben können, sondern Jesus hätte den Simon von Kyrene bei der Übernahme des Kreuzes in seine Gestalt verwandelt und selber die Gestalt des Simon angenommen, sodaß irrtümlich Simon von Kyrene gekreuzigt worden sei, während der wahre Christus in der Gestalt des Simon lachend (!) dabeistand. So jedenfalls berichtet Irenäus in seinem nur in lateinischer Übersetzung erhaltenen Hauptwerk "Adversus haereses", I 24, 3-7.

Valentinus stammte von der Seeküste Ägyptens und konnte sich in Alexandria eine umfangreiche hellenistische Bildung aneignen. Danach wirkte er in Alexandria längere Zeit unangefochten als christlicher Lehrer. Valentinus übersiedelte nach Rom, aber schon bald nach 140 schied ihn die dortige Christengemeinde als Haeretiker aus. Er wirkte nun als christlich-gnostischer Lehrer und Organisator seiner eigenen Schule bis zu seinem Tode im Jahre 160. Danach spaltete sich die Schule des Valentinus in zwei Richtungen, in eine Italische, gemäßigtere, die sich der griechischen Philosophie verpflichtet fühlte, und in eine extreme, orientalische, mit wild wuchernden gnostischen Systemen.

Clemens berichtet wiederholt über die Lehren des Valentinus. So schreibt er im 2. Buch der "Teppiche", daß Valentinus und seine Anhänger den Christen den Glauben als den Einfältigen zugeteilt hätten; von sich selbst aber, die von Natur aus zu den Geretteten gehörten, sagten sie, daß ihnen die Erkenntnis innewohne, die vom Glauben weit geschieden sei, so weit wie das Pneumatische vom Psychischen (Strom. II 10,2 = GCS Bd. II S. 118, Z. 13-17). Am Anfang seines dritten Teppichs erwähnt Clemens

ferner, daß Valentinus die Äonenpaare auf die göttliche Emanation zurückgeführt hätte (Strom. III 1,1 = GCS Bd.II S.195, Z.3-4) und im fünften Buch der Stromata wirft Clemens seinen gnostischen Gegnern vor, daß also überflüssig seien die Gebote des Alten wie des Neuen Testaments, wenn jemand von Natur zu den Geretteten gehöre, wie Valentinus wolle, oder von Natur gläubig und auserwählt sei, wie Basileides glaube. Wäre dem so, meint Clemens, dann hätten diese Naturanlagen auch ohne die Erscheinung des Heilandes einmal mit der Zeit ans Licht kommen müssen (Strom. V 3,3 = GCS Bd.II S.327, Z.25-29).

Nach Irenäus adv.Haer.I 1-8 ergibt sich für die valentianische Gnosis folgendes System: Der unbekannte Gott ist der Urvater und heißt Bythos. Er existiert seit unermesslichen Zeiten mit seiner Paargenossin, der Ennoia. Nach geistlicher Begattung gebiert Ennoia den νοῦς, der auch μονογενής genannt wird. Der νοῦς bringt mit seiner Paargenossin ἀλήθεια den λόγος und die ζωή hervor. Diese beiden erzeugen den ἄνθρωπος und die Kirche. Λόγος und ζωή, ἄνθρωπος und ἐκκλησία erzeugen noch weitere Wesen, insgesamt 30 Äonen. Alle zusammen bilden sie das πλήρομα. Der unterste, der 30.Äon ist die σοφία. Diese versucht-e in leidenschaftlicher Erregung das Unmögliche, nämlich Bythos, den Urvater und unbegreiflichen Gott doch voll zu erfassen. Durch diesen aussichtslosen Versuch gerät das Pleroma in Verwirrung. Jetzt erzeugt der νοῦς mit der ἀλήθεια noch ein Äonenpaar: Christus und den Heiligen Geist. Die verirrte σοφία läßt nunmehr den Demiurgen entstehen, der die untere, die materielle Welt erschafft. Der Demiurg kann von sich aus nichts Geistiges erfassen, die obere Geisteswelt im Pleroma bleibt ihm unbekannt. Nach der Welt bildete der Demiurg auch noch den Menschen. In den Leib des Menschen pflanzt der Demiurg die ψυχή. In einige Menschen senkt die Sophia zusätzlich noch das πνεῦμα hinein, aber keinesweg in alle! So entstehen drei Gruppen von Menschen: 1. Die Pneumatiker oder Gnostiker. Diese bestehen aus Materie, Seele und Geist. Der Geist im Gnostiker steigt naturnotwendig wieder ins Pleroma auf und empfängt das volle Heil. 2. Die Psychiker: Ihr Schicksal ist offen, sie haben Entscheidungsfreiheit. Neigen sie durch πίστις dem Geistigen zu, können sie auch Heil erlangen, wenn auch ein geringeres als die Gnostiker. Neigen sie aber der Materie zu, dann teilen die Psychiker das Los der Hyliker. 3. Die Hyliker: Diese bestehen nur aus Materie, sie gehen wie alles Materielle zugrunde, für die Hyliker gibt es kein Heil.

Christus, vom νοῦς mit der ἀλήθεια erzeugt, kommt als σωτήρ in die Menschenwelt, allerdings wie immer bei den Gnostikern nur mit einem Scheinleib versehen. Am Ende der Tage wird alles Materielle mitsamt

den Hylikern im Feuer vernichtet, die Seelen der Psychiker und Gnostiker aber steigen nach oben. Die Psychiker verbleiben in einem Ort der Mitte und genießen dort die ihnen angemessene Seligkeit. Die Pneumatiker jedoch trennen sich nunmehr auch noch von ihrer ψυχὴ, allein mit ihrem rein geistigen πνεῦμα können sie weiter aufsteigen bis sie das πλήρομα erreichen und dort höchste Seligkeit empfangen.

Clemens hatte wiederholt Anlaß sich mit dieser Dreiteilung der Menschen in Hyliker, Psychiker und Gnostiker auseinanderzusetzen. Wir werden dieser Auseinandersetzung im nun beginnenden systematischen Hauptteil dieser Dissertation des öfteren begegnen.

DER BEITRAG DES CLEMENS ALEXANDRINUS
ZUR THEORIE DER GLAUBENSERKENNTNIS UND LEHRENTWICKLUNG

Wir können nunmehr mit dem Aufbau des systematischen Hauptteiles dieser Dissertation beginnen. Ein ungewöhnlich breites Fundament ist gelegt: Nach einem ausführlichen Forschungsbericht, von den Magdeburger Centurien (1559) bis zu Klaus Schmölle (1980), folgte ein Bericht über den Lebensweg des Titus Flavius Clemens, wurden dessen Schriften und deren Textüberlieferung vorgestellt. Einige literarkritische Fragen erforderten bereits genauere Textanalysen. Dann galt es den geistesgeschichtlichen Hintergrund zu zeichnen, vor dem Clemens in seiner Zeit lebte, lernte, dachte und schrieb. Dies alles, damit wir nunmehr in der Lage sind, den Beitrag des Clemens Alexandrinus zur Theorie der Glaubenserkenntnis und Lehrentwicklung genau und ohne begriffsgeschichtliche Anachronismen zu erheben. Wir haben die Geschichtlichkeit des Clemens als Wahrheit-Suchenden zu seiner Zeit uns zu erhellen bemüht, damit wir seinen Beitrag zur übergeschichtlichen Theorie der Glaubenserkenntnis verstehen und würdigen können. Das ungewöhnlich breite Fundament war notwendig, weil der Bau der Erkenntnis im Glauben, den Clemens in seinen Schriften aufrichtet, ein hochragender, ja himmelstürmender Bau ist, der bis in die mystische Überhülle der *θεωρία τοῦ θεοῦ*, der Schau Gottes hineinzureichen versucht.

Wenn diese Dissertation den Titel trägt "Erkenntnis im Glauben", und wenn im Untertitel die Genitivkonstruktion "Glaubenserkenntnis" vorkommt, dann ist klar, daß zunächst einmal über "Erkenntnis" und dann über "Glauben" bei Clemens gehandelt werden muß. So werden denn auch die ersten beiden Hauptabschnitte diese Überschriften tragen. Die beiden griechischen Begriffe *γνῶσις* und *πίστις* sind überreich an Tradition, an Inhalt und Tiefsinn zur Zeit des Clemens, es gilt also aus dem gesamten noch erreichbaren Werk des Alexandriners herauszuholen und geordnet darzustellen, was Clemens zu "Erkenntnis" und zu "Glauben" zunächst je für sich gedacht hatte, und wie seine geistesgeschichtliche Stellung im Traditionsstrom dieser Begriffe zu kennzeichnen ist. Erst danach kann erörtert werden, wie Erkenntnis und Glauben bei Clemens aufeinander bezogen sind, einander bedingen und sich gegenseitig durchdringen.

Als Christ steht Clemens im Traditionsstrom der kirchlichen Glaubensüberlieferung. Gerade zur Zeit des Clemens war diese Überlieferung gefährdet durch häretische Bewegungen, wobei von der sich "christlich nennenden" Gnosis eine besonders drohende Gefahr ausging. Basileides und Valentinus lehrten nur wenige Jahrzehnte vor Clemens in Alexandria, Clemens mußte sich in ausgedehnten Teilen seiner Trilogie mit diesen gnostischen Strömungen auseinandersetzen. Darum wird der dritte Haupt-

abschnitt zur Theorie der Glaubenserkenntnis mit "Die Glaubensüberlieferung und deren Sicherung" überschrieben sein.

Das Wörtchen "im" zwischen Erkenntnis und Glauben bedarf der näheren Erläuterung. Es muß zunächst heißen: "Erkenntnis im Glaubenden", denn der Glaubende als mit Vernunft und Geist begabter Person ist es, der diese Erkenntnis braucht, erstrebt und - vielleicht - in verschiedenen Graden der Vollkommenheit erwirbt. Dem Glaubensvorgang als personale Zustimmung und religiöse Hingabe müssen die "praeambula fidei" vorausgehen. Nur wer wenigstens ungefähr eine Ahnung hat, was unter dem Wort "Gott" verstanden werden soll, kann Glaubenzustimmung und Glaubenshingabe schenken. An eine "begriffliche Leerstelle" kann niemand glauben. Weiterhin muß der Glaubenwollende vorher überzeugt sein, daß sein Glaubensgegenüber wirklich existiert und nicht nur einem frommen Wahn entspringt. Da unser Glaubenwollender zudem gläubiger Christ werden will, muß er sich auch über die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung in Christus vergewissern, seinem objektivem Christwerden durch die Taufgnade muß ein subjektives Erkenntnisbemühen über die Verlässlichkeit der christlichen Tradition und deren Verwurzelung in historischen Fakten vorangehen. In diesem Sinne ist die Genitivverbindung "Glaubenserkenntnis" zunächst als "vorgängiges Erkenntnisbemühen des Glaubenwollenden" zu deuten, und darum wird der vierte Hauptabschnitt die Überschrift "Erkenntnis als Fundament für Glauben" erhalten.

Der Glaubende glaubt Jemandem und er glaubt etwas. Der Glaubende ist einer, der auf den Glaubensmittler hört und ihm traut. Erkenntnis "im" Glauben bedeutet also weiterhin, daß durch Glauben neue Erkenntnis aufgeht, die der Glaubende von sich aus nicht zu leisten vermag, sondern die ihm zugesprochen werden muß. In und durch Jesus Christus ist der Zuspreekende niemand geringeres als GOTT selber, der aus unendlicher Liebe heraus den Glaubenden als Offenbarungsempfänger in die Fülle des Lebens und des Heiles führen will. Der Glaubende als "Hörer des Wortes" muß aber das Gehörte verstehen, sonst kann der Offenbarungsvorgang sein Ziel nicht erreichen. Das ist nicht ohne Problematik, denn eine Wahrheit vermittelnde Brücke zwischen der Transzendenz des alles Begreifen übersteigenden Gottes zur Immanenz des auf menschliche Wörter und menschliche Erfahrung angewiesenen Glaubensempfängers muß gebaut werden. Wer nicht versteht, kann auch nicht ihm offenbarend Zugesprochenes glaubend aufnehmen, verstehen aber ist ein Erkenntnisbemühen. Wenn daher der fünfte Abschnitt überschrieben ist mit "Erkenntnis durch und im Glauben", so drückt das Wörtchen "im" dieses Bemühen um Verständnis aus. Hat der Glaubende verstanden, dann gehen ihm neue Einsichten auf,

die ihm durch den Glaubensmittler geschenkt wurden. Darum zusätzlich das Wörtchen "durch" in der Überschrift über den fünften Abschnitt. Clemens nennt seinen Glaubenden den "Wahren Gnostiker", das zeigt, daß sich Clemens bewußt war, wie unlöslich erkennen und glauben miteinander verschränkt sind, einander bedingen und einander bereichern. Dies genau und umfassend aus den Schriften des Clemens zu erheben, wird zum Zentrum der systematischen Untersuchungen dieser Dissertation gehören.

Glaubende waren nicht nur die Erstzeugen, die Jesus selber persönlich kannten, ihn hörten, mit ihm umgingen, seine Taten, sein Erleiden, seine Auferstehungsherrlichkeit erlebten, sondern Glaubende sind alle Christen aller Jahrhunderte. Es konnte nicht ausbleiben, daß die Erstzeugen ihre Erlebnisse mit Jesus dem Christus weitersagten, daß sie Weiterverkündigten, was ihnen der Sohn vom Vater offenbart hatte. Dazu mußten sie aber das Erlebte und das Gehörte in menschliche Worte fassen, sie mußten predigen, sie mußten lehren. Eine Lehrtradition, von Generation zu Generation weiter getragen, entstand. Wenn auch Offenbarung nicht primär auf Lehre zielt, sondern auf Heil und Fülle des Lebens, so kann sie doch ohne Lehrtradition dieses im Glauben zu ergreifende Heil nicht durch die Jahrhunderte hindurch vermitteln. Die Lehrenden aber sind Menschen, geschichtliche Menschen im Strom der Zeit, also muß es auch zu einer Lehrentwicklung und zu einer fortschreitenden Entwicklung des allmählich tiefer eindringenden Glaubensverständnisses kommen. Zwar ist versprochen, daß, wenn jener kommt, der Geist der Wahrheit, er zur vollen Wahrheit hinführen wird (ὁδηγήσει εἰς τὴν ἀλήθειαν πάντων) (Joh 16,13), aber dies geschieht unter den Bedingungen menschlicher Geschichtlichkeit und menschlich begrenzter Wahrheitsfähigkeit. Darum habe ich den sechsten Hauptabschnitt mit "Entwicklung von Lehre und Glaubenserkenntnis" überschrieben.

Die Stromata des Clemens gipfeln in der Darstellung, wie das unermüdliche Streben des wahren Gnostikers um Erkenntnis im Glauben einmündet in die *θεωρία τοῦ θεοῦ*, in die Schau Gottes. Diese Schau ist höchste Erfüllung des Menschen, ist beseligende Schau, ist "visio beatifica", für Clemens beginnend schon hier in diesem Leben, wenn der Gnostiker die oberste Stufe seines mystischen Strebens erreicht hat, vollendet dann in der Ewigkeit Gottes, wenn die gnostische Seele die hindernden Fesseln des Leibes ganz abgestreift hat. Darum war der letzte, gipfelnde Hauptabschnitt mit "Die Gottesschau als Ziel und Vollendung der Glaubenserkenntnis" zu überschreiben.

I

ERKENNTNIS

Der Clemens vorgegebene Sprachgebrauch

Der Sprachgebrauch, in den Clemens Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts hineingeboren wurde, entsprang einer dreifachen Wurzel. Die erste Wurzel ist der κοινὴ διάλεκτος, ist die hellenistische Gemeinsprache, die im ganzen Mittelmeerraum und darüber hinaus zur Zeit des Clemens weit verbreitet war. Das hellenistische Spätgriechisch herrschte überall als die Sprache des Handels, der Politik und der Wissenschaft. Selbst Irenäus von Lyon (+ 202), tief in Gallien, dachte und schrieb griechisch, ebenso Hyppolytus (+ 235) in Rom.

Die zweite Wurzel des Sprachgebrauchs, dem Clemens bei seinen Studien begegnete und den er sich zu eigen machte, ist das klassische Griechisch des dritten und vierten vorchristlichen Jahrhunderts. In dieser Sprache las Clemens seinen hochgeschätzten Platon, den Aristoteles, den Epikur und den Zenon. In dieser Sprache schloß Clemens Freundschaft mit den großartigen Schöpfungen der klassischen Dichter, mit den Werken eines Homer, eines Sophokles, eines Aischylos und eines Euripides. Clemens bemühte sich bewußt die Sprache der klassischen Zeit in seinen Schriften nachzuahmen und die Forderungen des Atticismus zu erfüllen, was an der Wahl seiner Worte, an der Formenlehre (z.B. Gebrauch des seltenen Dualis) und an seiner vielfach rhetorisch kunstvoll geformten Syntax beobachtet werden kann.

Die dritte Wurzel, aus der die Sprache der Schriften des Clemens erwächst, ist die griechische Bibel, die Septuaginta. Bei der ganz außergewöhnlichen Bibelkenntnis, die sich Clemens erworben hatte, und bei den überaus zahlreichen Zitaten und Anspielungen an Stellen des AT und des NT, mit denen die Bücher des Clemens durchflochten sind, konnte es nicht ausbleiben, daß der Sprachgebrauch des Clemens weitgehend von der Sprache der Bibel mitgeformt wurde. Wenn wir jetzt einleitend zum Hauptabschnitt "Erkenntnis" den Sprachgebrauch im Begriffsfeld "wahrnehmen, erkennen, wissen" untersuchen wollen, wie er Clemens vorgegeben war, dann müssen diese drei Wurzeln beachtet werden.

Das Verbum αἰσθάνομαι findet sich im klassischen Griechisch seit Aischylos, begegnet uns vielfach in der Septuaginta, wurde von Philo von Alexandrien und von Flavius Josephus gebraucht. Die Bedeutung ist sinnlich "fühlen, wahrnehmen, empfinden", dann "hören, Kunde erhalten" und davon abgeleitet schließlich auch geistig "verstehen, begreifen, einsehen", was durch die Sinne vermittelt wurde. Der Gegensatz ist ἄγνοεω. So lesen wir und las Clemens z.B. Lk 9,45, nachdem Jesus

vorausgesagt hatte, daß der Menschensohn in die Hände der Menschen überliefert werde: οἱ δὲ ἡγνούν τὸ ρῆμα τοῦτο, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἰσθῶνται αὐτό. Der Sprachgebrauch von αἰσθάνομαι läuft also unverändert durch die Traditionskette von der klassischen Zeit bis zum κοινὴ διάλεκτος des NT und der Zeit des Clemens. Dabei ist zu beachten, daß die Vermittlung durch die Sinneswerkzeuge bei αἰσθάνομαι immer mitgedacht wird. Das wird auch am Substantiv ἡ αἰσθήσις deutlich, welches die Bedeutung "Sinnesindruck, Wahrnehmung, Empfindung" hat und direkt für "Sinneswerkzeug, Sinnesorgan, Empfindungsvermögen" gebraucht werden kann. ἡ αἴσθησις bezeichnet dann weiterhin das Begreifen und Verstehen des sinnlich aufgefaßten und davon leiten sich die Bedeutungen "Erkenntnis, Verständnis, Verstand, Bewußtsein" ab. Das Wort αἰσθήσις findet sich schon bei den Vorsokratikern, bei Euripides, bei Epiktet, in der Septuaginta, bei Philo und Josephus und im NT, z.B. Phil 1,9: ἵνα ἡ ἀγάπη ... περισσεύῃ ἐν ἐπιγνώσει καὶ πάσῃ αἰδήσει.

Wenn schon beim Wort αἰσθάνομαι die Bedeutungsbreite nicht beim Aufnehmen durch die Sinne stehen bleibt, sondern zum geistigen Verstehen des sinnlich Aufgenommenen weiterschreitet, so ist dieser Vorgang bei θεωρέω in verstärktem Maße zu beobachten. θεωρέω heißt ursprünglich "einem Fest beiwohnen, Zuschauer sein", kann dann überhaupt die Bedeutung "anschauen, betrachten, besichtigen" annehmen. In diesem Sinne wird das Wort auch an vielen Stellen des NT gebraucht, so z.B. Mt 27,55 Mk 15,40 ; Lk 14,29 ; Joh 6,40 ; Apg 3,16. θεωρέω wird dann aber darüberhinaus vor allem für das geistige Schauen verwendet im Sinne von "überlegen, überdenken, in Betracht ziehen, untersuchen" bis hin zu der Bedeutung "rein geistig schauend auffassen, erkennen, verstehen". Wenn das Ziel des wahren Gnostikers bei Clemens die θεωρία τοῦ Θεοῦ ist, dann ist hier an ein θεωρεῖν rein geistiger Art weit weg von allem Sinnlichen gedacht. Dieses Überweltliche Sehen findet sich z.B. Joh 14,19, wenn Jesus in den Abschiedsreden zu den Seinigen sagt: "Noch eine kleine Weile und die Welt sieht mich nicht mehr. ὑμεῖς δὲ θεωρεῖτε με (als den Auferstandenen!) ὅτι ἐγὼ ὢ καὶ ὑμεῖς ἴσαστε." Diese Bedeutungsentwicklung vom Sinnlichen weg hin zum rein Geistigen findet sich auch bei dem Substantiv, bei ἡ θεωρία. θεωρία ist in einer ersten Bedeutungsstufe "das In-Augenschein-Nehmen, das Anschauen, das Zuschauen", dann aber folgt die Bedeutungsstufe "geistige Forschung, wissenschaftliche Untersuchung, philosophisch fundierte Theorie. Bei Clemens steigt die Bedeutung von θεωρία noch einmal um eine dritte Stufe empor ins rein Geistige, Transsinnliche, bis in die Sphäre übergeistiger mystischer Versenkung.

So lesen wir z.B. im siebenten "Teppich" des Clemens, welcher der Schilderung des "wahren Gnostikers" und seinem Aufstieg zur Gottesschau im besonderen gewidmet ist:

ἀγῶχὸν δὲ τὸ ἐραστὸν πρὸς
τὴν ἑαυτοῦ θεωρίαν παντὸς
τοῦ ὅλον ἑαυτὸν τῇ τῆς γνῶ-
σεως ἀγάπῃ ἐπιβεβληκότους
τῇ θεωρίᾳ.

Es führt aber das Liebenswerte
zur Schau seiner selbst einen
jeden, der sich aus Liebe zur
Erkenntnis gänzlich dem Schauen
hingegen hat.

(Strom.VII 10,3 = GCS Bd.III S.9, Z.9-11)

Dem vom Philosophen und vom wahren Gnostiker des Clemens erstrebten Wissen entgegengesetzt ist das bloße "meinen". Dafür hat die griechische Sprache in ungebrochener Tradition von Homer über Philo und das NT bis zu Clemens das Wort δοκέω. Es bedeutet zum einen "meinen, dafürhalten, vermuten", also ein Wissen ohne Beweis und ohne Einsicht in die Vernunftgründe, zum anderen "scheinen, den Anschein haben, erscheinen, sich zeigen", also eine vordergründige irdische Erscheinungswelt ohne Fundierung im wahren Sein und seinen metaphysischen Strukturen. Dieser Doppelgebrauch des Wortes findet sich auch in der Bibel, LXX und NT, so wenn Lukas schreibt "ἐδόκειν πνεῦμα θεωρεῖν (sie meinten einen Geist zu sehen)" (Lk 24,37) oder "τίς τούτων... πλησίον δοκεῖ σοι γεγενηναί;" (welcher von diesen scheint dir der Nächste gewesen zu sein?)" (Lk 10,36). Das Substantiv ἡ δόξα bedeutet dem Verbum entsprechend "Meinung, Ansicht, Vorstellung", dann "Einbildung, Wahn, Schein". Dazu die Meinung, in der man bei einem anderen steht, also "Ruf, Leumund, Ansehen, Ehre, Würde", was in der Bibel des alten und neuen Bundes gesteigert wird zur "Herrlichkeit Gottes", der הַכְּבוֹד (z.B. Jes 42,8 Jer 13,16; Ps 19,2), der δόξα κυρίου (Lk 2,9).

Das Verbum ὑπολαμβάνω bedeutet ebenfalls "meinen, der Ansicht sein, vermuten", das Bedeutungsfeld "scheinen, erscheinen" fehlt jedoch, denn abgeleitet von λαμβάνειν ist die Grundbedeutung "von unten fassen, aufnehmen, übertragen zu der Bedeutung "geistig auffassen, meinen", aber auch "verstehen, erfassen, begreifen" führt. ἡ ὑπόληψις bedeutet entsprechend "Annahme, Vermutung, Meinung", aber auch "Voraussetzung, Grundsatz". Bei κατάλαμβάνω, in der Urbedeutung "ergreifen, erfassen, festhalten" fehlt das Unsichere von "meinen, vermuten". Dieses Verbum, im Erkenntnisbereich angewendet, bedeutet nur "geistig erfassen, begreifen, verstehen". Demgemäß ist ἡ κατάληψις "das Begreifen, das Verständnis, die Erkenntnis", auch "die Vorstellung, der Begriff". Neben κατάληψις ist für die stoische Erkenntnislehre und damit für Clemens

noch wichtig ἡ πρόληψις in der Bedeutung "Vorwegnahme, Vorbegriff, angeborene Vorstellung", ein Wort, das dem klassischen Griechisch noch fehlt, aber nachklassisch als philosophischer Fachterminus viel verwendet wurde. Im AT und NT findet sich πρόληψις ebenfalls nicht. Der wichtige Gebrauch des Wortes bei Clemens geht also auf seine philosophischen Studien zurück.

Es ist das Ziel der wissenschaftlichen Arbeit von der δόξα des bloßen Meines zur ἐπιστήμη, zum begründeten Wissen weiterzuschreiten. ἐπίσταμαι hat die Bedeutung "verstehen, kennen, Einsicht besitzen", ἡ ἐπιστήμη ist also "das Verstehen, das theoretische Wissen, die Erkenntnis, die Einsicht, die Wissenschaft." In der LXX und im NT wird ἐπίσταμαι wenig gebraucht, ἡ ἐπιστήμη findet sich nur Phil 4,8 in der Verbindung ἑπαινος ἐπιστήμης, aber auch das nur im Codex B (Claramontanus) und G (Boernerianus), also im sogenannten "westlichen" Text. Das ist auffallend. Das Streben nach Wissenschaftlichkeit, nach in Erkenntnisgründen fundiertem Wissen, nach ἐπιστήμη hat Clemens also nicht aus der Bibel, sondern aus der Philosophie und aus dem wissenschaftlichen Streben seiner hellenistischen Umwelt.

ἡ ψῆν heißt körperlich "das Zwerchfell", geistig dann "Sinn, Seele, Geist, Bewußtsein", insbesondere auch "Verstand, Denken, Urteilkraft, Einsicht". Das Wort wird klassisch weiterhin in der Bedeutung "Gemüt, Herz, Stimmung" (ἐν ψρενὶ λαβεῖν = zu Herzen nehmen) verwendet und im Sinne von "Absicht, Gesinnung, Wille" gebraucht. Dem entspricht das Verbum ψρονέω mit den Bedeutungen "bei Sinnen sein, Einsicht haben, denken", auch "bedenken, überlegen, erwägen". Zum Bedeutungsfeld "Gemüt, Herz" gehört bei ψρονεῖν "Gesinnt sein, empfinden, gedenken, im Sinn haben, beabsichtigen." Die Substantiva ἡ ψρόνησις und τὸ ψρόνημα bedeuten entsprechend "das Denken, der Verstand", ἡ ἐν τῷ παντί ψρόνησις ist dabei die im Weltall waltende Vernunft. Entsprechend der anderen Bedeutungsreihe von ἡ ψῆν kann auch ἡ ψρόνησις im Sinne von "Gesinnung, Sinnesart, Hochgefühl", ferner von "Hochmut, Übermut, Stolz" verwendet werden. Das Adjektiv ψρόνιμος entspricht dem Substantiv und bedeutet "verständlich, einsichtsvoll, besonnen." Das NT folgt dem schon seit Homer nachweisbaren klassischen Sprachgebrauch von ψρονεῖν, z.B. Paulus "ἐψρόνουν ὡς νήπιος (ich dachte wie ein Kind)" (1 Kor 13,11) und "τοῦτο ψρονεῖτε ἐν ὑμῖν ὁ καὶ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ" (gesinnt sein) (Phil 2,5), oder Mt 16,23, wo Christus den Petrus hart zurückweist: "ὅτι οὐ ψρονεῖς τὰ τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων". Während das Substantiv ψρόνησις in der Bedeutung "Verstand, vernünftige Einsicht" bei Isokrates, Platon Aristoteles ausführlich gebraucht wird, ist es im NT auffallend selten

(Eph 1,8: "ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ ψρονήσει"). Dies entspricht der Tendenz zu nichtwissenschaftlicher Ausdrucksweise, die wir auch schon bei dem Substantiv ἡ ἐπιστήμη beobachtet hatten.

Eine lange philosophische Tradition beobachten wir ferner bei dem Wort ὁ νοῦς in der Bedeutung "Denkkraft, Vernunft, Geist", besonders zur Bezeichnung der den κόσμος leitenden Weltvernunft und der darin gründenden Vernunft des Menschen, mit deren Hilfe die sinnlichen Triebe und Leidenschaften (πάθη) beherrscht werden sollen. Auffallend ist wieder, daß ὁ νοῦς im NT außer Lk 24,45, Apk 13,18 und 17,9 nur in der paulinischen Literatur, dort aber ausgiebig, vorkommt. Dies zeigt, daß Paulus, in der hellenistischen Stadt Tarsus aufgewachsen, neben seinem dominierenden orthodoxen Judentum nicht unerheblich auch von der hellenistischen Bildung seiner Zeit und auch von der Philosophie der Stoa geprägt worden war. Entsprechend dem hochphilosophischen Substantiv ὁ νοῦς bedeutet in klassischer Gräzität das Verbum νοέω "denken, bedenken, auf den Gedanken kommen, erdenken, ersinnen" τὸ νόημα ist "die Denkkraft, der Verstand, die Einsicht" und ἡ νόησις bedeutet "das Begreifen, die Erkenntnis, das Denken". Dazu gibt es das Adjektiv νοητός in der Bedeutung "geistig wahrnehmbar, begreiflich, intellektuell." Für Platon ist der κόσμος νοητός die Welt der transsinnlichen Ideen (ἡ ἰδέα, τὸ εἶδος) das Ordnungsgefüge des eigentlichen, des wahren Seins, dem durch νοεῖν zuzustreben höchstes Ziel des Philosophen ist.

Es soll jetzt abschließend das Wort ἡ γνῶσις besprochen werden, das im Zentrum der Theologie des Clemens steht und bei ihm größtes Gewicht besitzt. Schon im Titel seines Hauptwerkes gebraucht Clemens dieses Wort: "τῶν κατὰ ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στωματεῖς" und das Ziel seiner Arbeit sieht Clemens darin, der heidnischen und häretischen Gnosis seiner Zeit die "wahre Gnosis" entgegenzustellen. Mit Liebe und Eifer zeichnet Clemens besonders im siebenten "Teppich" das Ideal des christlichen Gnostikers und lädt seine Leser ein, diesem Idealbild zuzustreben.

Das Verbum γινώσκω geht auf eine in der indogermanischen Sprachfamilie weit verbreitete Wurzel zurück. Die Sprachwurzel "gno" bedeutet "wissen, kennen" und findet sich bereits im Sanskrit, der klassischen Literatur- und Kunstsprache der Inder. Diese Sprachwurzel kehrt im Lateinischen wieder als "cognoscere", findet sich im Gotischen und Althochdeutschen als "kunnan" und "knaan", woraus dann unser heutiges "können" und "kennen" geworden ist, im Englischen das Verbum "to know". Im Griechischen

wird $\chi\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ bereits bei Homer gebraucht, im späteren Griechisch wird die Schreibung $\chi\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ häufiger. Wir finden das Wort in attischen Inschriften der klassischen Zeit, wir begegnen ihm in der Septuaginta, im Aristiasbrief, bei Philo von Alexandrien, bei Flavius Josephus und im Testament der 12 Patriarchen. Die Grundbedeutung ist "erkennen, kennen lernen", z.B. $\chi\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\omicron\varsigma \acute{\omega}\nu$ (ich erkenne, daß ich ein Mensch bin) und wird sowohl vom sinnlichen erkennen, "wahrnehmen, gewahr werden, bemerken" als auch vom geistigen erkennen "einsehen, verstehen" gebraucht. Ferner: "als Richter erkennen = urteilen, entscheiden", dann überhaupt "beurteilen, urteilen". Schließlich wird $\chi\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\omega$ verwendet im Sinne von "eine Überzeugung gewinnen, einen Grundsatz haben."

Vom Verbum $\chi\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ leiten sich zwei Substantive ab, $\eta \gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ und $\eta \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$. Die Bedeutungsbreite von $\gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ entspricht der von $\chi\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$: Erkenntnisvermögen, sowohl sinnliches wie geistiges, dann das Ergebnis dieses Vermögens: "Erkenntnis, Einsicht, Klugheit", sowie: "Meinung, Ansicht, Überzeugung". Ferner: "Entschluß, Absicht, richterliches Urteil, Beschluß" und noch "Ratschlag". Schließlich kann $\eta \gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ noch "Gesinnung, Sinnesart, Denkart" bedeuten. Das klassisch viel seltener gebrauchte Substantiv $\eta \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ hat eine schmäleren Bedeutungsbreite: Einmal Erkenntnis als aktives Tun, "das Erkennen, das Denken", dann das Ergebnis dieses Tuns "Kenntnis, Erkenntnis, Einsicht".

Der biblische Gebrauch des Verbums $\chi\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ (meistens: $\chi\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$), den Clemens vorfand, entsprach dem klassischen Sprachgebrauch, mit der Besonderheit, daß die Septuaginta das hebräische יָדַע mit $\chi\gamma\iota\nu\acute{\omega}\sigma\kappa\epsilon\iota\nu$ wiedergibt auch im Sinne von "ein Weib erkennen = ihm beiwohnen", so wird z.B. Gen 4,1 ($\eta\alpha\psi\alpha \eta\alpha\eta\text{-}\eta\chi \gamma\iota\tau \text{ שָׁרָה}$) übersetzt mit $\text{Αδάμ δὲ ἔγνω Ἐύαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ}$. Es fällt auf, daß $\eta \gamma\nu\acute{\omega}\mu\eta$ in der Bibel selten anzutreffen ist, dagegen $\eta \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ häufig. Also umgekehrt wie im profanen Griechisch. Die Bedeutungsbreite von $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ erweitert sich durch die griechische Bibel gegenüber dem klassischen Gebrauch erheblich. $\eta \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ ist erstens die Erkenntnis im Besitze Gottes (Röm 11,33) und von Menschen (1 Kor 8,1 ff) und vor allem zweitens die spezifisch christliche Erkenntnis. $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma \tau\omicron\upsilon \theta\epsilon\omicron\upsilon$ (Erkenntnis Gottes) (Genitivus objektivus!) finden wir Wsh 2,13 und 2 Kor 10,5. $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma \sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha\varsigma$ (Erkenntnis des Heiles) bei Lk 1,77 und $\varphi\omega\tau\acute{\iota}\mu\omicron\varsigma \tau\eta\varsigma \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (Erleuchtung der Erkenntnis) 2 Kor 4,6. Paulus unterscheidet 1 Kor 12,8 zwischen $\sigma\omicron\phi\acute{\iota}\alpha$ und $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$ und prägt der $\gamma\nu\acute{\omega}\sigma\iota\varsigma$, indem er sie 1 Kor 14,6 zwischen $\alpha\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ (Offenbarung) und $\pi\rho\omicron\phi\eta\tau\acute{\epsilon}\iota\alpha$ (Prophetie) und 1 Kor 13,2 neben $\mu\upsilon\sigma\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ (Geheimnisse) stellt, den Charakter der

übernatürlichen mystischen Erkenntnis auf, den das Wort insbesondere bei den hellenistischen Mysterienkulten hatte. Der $\gamma\omega\tilde{\nu}\sigma\iota\varsigma$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$ Ἰησοῦ (Erkenntnis Christi Jesu) hat Paulus infolge des Ereignisses vor Damaskus stets überwältigende Bedeutung beigemessen. Die Sinnentwicklung des Begriffes $\gamma\omega\tilde{\nu}\sigma\iota\varsigma$, bis hin zur mystischen Schau, hat auf Clemens allergrößten Einfluß ausgeübt, wie bei unseren systematischen Untersuchungen noch im Einzelnen aufzuzeigen sein wird.

Die sinnliche Erkenntnis

Bei Durchsicht der Schriften des Clemens (171) fällt auf, daß er der sinnlichen Erkenntnis vergleichsweise nur geringe Aufmerksamkeit und wenig Interesse entgegen bringt (172). Das liegt daran, daß Clemens mit Platon die Überzeugung teilt, den sinnlich erfaßbaren Dingen käme nur ein geringeres, ein abgeschwächtes, ein schattenhaftes Dasein zu. Platon hatte bekanntlich in seinem berühmten Höhlengleichnis (173) anschaulich geschildert, wie wir Erdenmenschen Gefesselten in einer Höhle gleichen, die nur die Schatten der hinter ihnen vorbeigetragenen Gegenstände auf der Höhlenrückwand erblicken können und irrtümlich diese Schatten für die ganze Wirklichkeit halten. Das wahre Seiende sind aber nach Platon die Ideen (ἡ ἰδέα, τὸ εἶδος) in der Welt des Geistes (κόσμος νοητός), die sinnlich erfaßbare Welt dagegen (κόσμος αἰσθητός) ist nur in geringerem Grade wirklich durch Nachahmung (μίμησις) und Teilhabe (μέτεξις) am höheren idealen Sein (174). Die Geringschätzung der Sinnenwelt wird an vielen Stellen im Werk des Clemens sehr deutlich, er bemüht sich mit Eifer vom Sinnlichen weg zum Geistigen hin zu erziehen (175). So legt er auch keinen großen Wert darauf zu erforschen, was Sinnen-Erkenntnis eigentlich ist, und wie sie zustandekommt. Nur gelegentlich und weit verstreut in seinen Schriften kommt Clemens auf dieses Thema zu sprechen.

Im vierten Buch der Teppiche vergleicht Clemens den Menschen mit einem Kentauren (176), dem thessalischen (177) Geschöpf, da der Mensch aus einem vernünftigen und einem unvernünftigen Teil zusammengesetzt sei, aus Seele und Leib (ἐκ λογικοῦ καὶ ἀλόγου συγκείμενος, ψυχῆς καὶ σώματος). Den Leib ziehe es nach unten zur Erde, die Seele aber sei auf Gott hingerichtet (τέταται δὲ ἡ ψυχὴ πρὸς τὸν θεόν). Die Seele strebe nach oben dem ihr Verwandten zu (ἄνω σπεύδει συγγενεῖς), nachdem sie sich von den Begierden des Körpers abgewandt habe (Strom. IV 9, 4-5 = GCS Bd.II S.252, Z.12-18). An diesem Vergleich mit dem Kentauren wird ganz deutlich, daß Clemens den zur Erde neigenden Leib für das Niedere, dagegen die zu dem ihr Verwandten, dem Geistigen, strebende Seele für das Höhere, für das im Grunde einzig Wichtige hält. Und wie so oft im Werk des Clemens wird auch an dieser Stelle eigens betont, daß die Seele sich von den Begierden des Körpers abwenden müsse in ihrem Streben nach oben. Da nun die Sinne nur das Irdische und das Körperliche aufzunehmen vermögen, ist die Sinneswahrnehmung folgerichtig für Clemens keiner besonderen Beachtung wert, gilt sie doch nur dem niederen, ja für die Seele hinderlichen Seinsbereich, den die Seele in ihrem naturgegebenen Drange (συγγενεῖς !) zu verlassen sucht.

Clemens beklagt (Strom. V 33, 4-5 = GCS Bd.II S.348, Z.1-7), daß zahlreiche diejenigen seien, die nur auf die Sinnendinge (τὰ αἰσθητά) achteten, als gäbe es nichts außer ihnen (178). Dann zitiert Clemens aus dem Theaitetos des Platon (p.155 E) und schreibt mit Platon, daß dies diejenigen seien, die überzeugt sind, nichts anderes gäbe es, als was sie fest mit ihren beiden (Dualis!) Händen greifen könnten (οἱ οὐδὲν ἄλλο οἰόμενοι εἶναι ἢ ὅτ' ἂν ἀπρίξ τοῦν χειρῶν λαβέσθαι δύναίτο), und die alles, was man nicht sehen kann, als nicht existierend beurteilten. Weiterhin zitiert Clemens (Strom.II 15,1-2 = GCS Bd.II S.120, Z.8-15) aus dem Sophistes des Platon (p.246 A), wo von zwei sich heftig wegen ihrer Uneinigkeit über das Sein bekriegenden Parteien die Rede ist. Die einen, schreibt Platon, zögen aus dem Himmel und aus dem Unsichtbaren alles auf die Erde herab, indem sie geradezu mit ihren Händen Felsen und Bäume umklammerten und dabei versicherten, daß nur das allein vorhanden sei, was ein Herankommen und Berühren gestatte, womit sie Körper und Sein für dasselbe erklärten (ταὐτὸν σῶμα καὶ οὐσίαν ὀριζόμενοι). Die aber gegen diese Streitenden holten ihre Gegengründe ganz vorsichtig von oben herab aus dem Unsichtbaren, indem sie zu erweisen suchten, daß geistige und unkörperliche Ideen das wahre Seiende seien (νοητὰ ἅπαντα καὶ ἀσώματα εἶδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι). (Strom.V 7,4 = GCS Bd. II.

Es besteht kein Zweifel, daß Clemens mit Platon auf der Seite derer steht, die das wahre Seiende im Geistigen und Unsichtbaren sehen, die körperliche Welt aber gering achten und der Sinnenwelt nur ein minderes, ein abgeleitetes, ein schattenhaftes Sein zubilligen. Weswegen Clemens auf die sinnliche Wahrnehmung, die der Mensch mit den unvernünftigen Tieren gemeinsam habe, den Begriff "Erkenntnis" (γνώσις) lieber nicht anwenden möchte (Strom.VI 3,1 = GCS Bd.II S.423, Z.17-22).

Im fünften Buch der Stromata schreibt Clemens, daß wir Menschen an den irdischen Körper gefesselt seien (ἐνδεδεμένοι γὰρ τῷ γεώδει σώματι) und darum die Sinnendinge durch den Körper erfassen, das Geistige aber (τὰ νοητά) unmittelbar durch die Kraft des Logischen (δι' αὐτῆς τῆς λογικῆς δυνάμεως). (Strom.V 7,4 = GCS Bd.II S.330, Z.2-4) (179).

Hier wie auch an vielen anderen Stellen übernimmt Clemens die Meinung des Platon, daß der Leib einem Kerker gleiche und die darin gefesselte Seele behindere. Man beachte, daß auch im Höhlengleichnis die Schattenbetrachter gefesselt sind! So verlangt Clemens, daß man sich von seinem Körper und dessen Leidenschaften lossage, ohne dies je zu bereuen, (σώματός τε καὶ τῶν τούτου παθῶν ἀμετανόητος χωρισμός) (Strom. V 67,1 = GCS Bd.II S.370, Z.26-27) und schreibt, die gnostische Seele

müßte von der stofflichen Hülle (ὕλικὴ ὁρά) und von den Nichtigkeiten des Körpers mit all seinen Leidenschaften frei werden (ἀνευ τῆς σωματικῆς φλυαρίας καὶ τῶν παθῶν πάντων) und die fleischlichen Begierden (180) (τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας) ablegen (Strom.V 67,4 = GCS Bd.II S.371, Z.7-11).

Clemens meint mit Platon (181), der Philosoph solle sich sein ganzes Leben hindurch auf die Trennung der Seele vom Leibe vorbereiten. Dadurch würde er die gnostische Bereitwilligkeit (προθυμίαν γνωστικὴν) gewinnen, den natürlichen Tod heiter (ἑυκόλως) zu ertragen, der ja nur die Lösung der Fesseln bedeute, mit denen die Seele an den Körper gebunden sei. Clemens meint, eine ähnliche Haltung habe auch schon der Apostel Paulus eingenommen und verweist auf Gal 6,14 und Phil 3,20. (Strom.IV 12, 5-6 = GCS Bd.II S. 253, Z.29 bis S.254, Z.5). Verständlich, daß bei einer solchen Einstellung die Erforschung der Körperwelt und der Sinneswahrnehmungen eines wahren Philosophen und Gnostikers für Clemens eigentlich unwürdig, zumindest unwichtig ist. So nimmt es nicht Wunder, daß wir in den Schriften des Clemens nur sehr unvollkommen Auskunft über die Sinnenerkenntnis erhalten und wenn, dann immer im Zusammenhang mit der eigentlich wichtigen Geisteserkenntnis, die sich von der Sinnenwelt abwendet und dem wahren, dem rein geistigen Seien^den zustrebt. Darum schreibt Clemens im Paidagogos, die "Güter des Landes" (Is.1,19) wie Gesundheit, Körperkraft, Reichtum seien eigentlich gar keine richtigen Güter, denn in Wahrheit seien Güter (ἀγαθά) nur die "von denen kein Ohr gehört und keine Ahnung je ins Herz gekommen sei" (1 Kor 2,9). Deshalb wolle der Logos die menschliche Schwachheit in göttlicher Weise von den Sinnendingen zu dem Geistigen hin erziehen (ἀπο τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὴν νόησιν) (Paid.III 86,2 = GCS Bd.I S.283, Z.23-30). Clemens betont, die Beschäftigung mit den Wissenschaften würde die Seele von den Sinnendingen reinigen (ἐκκαθαίρεται τῶν αἰσθητῶν) und neu beleben, damit sie endlich die Wahrheit durchschauen könne (ἀλήθειαν διύειν) (Strom.I 33,3 = GCS Bd.II S.22, Z.5-6). So fordert Clemens folgerichtig gegen Schluß seiner Stromata im siebenten Buch, wer einmal die frohe Botschaft gehört (182) und das Heil gesehen habe, der solle sich nicht nach rückwärts umwenden wie Lots Weib (Lk 17,31 f.), und nicht wieder zu seinem früheren den Sinnendingen zugewandten Leben zurückkehren (Strom.VII 93,4 = GCS Bd.III S.66, Z.9-13).

Die Leibfeindlichkeit, die aus vielen Texten des Clemens spricht, und seine in den ausgedehnten ethischen Passagen seiner Schriften immer wieder bis zum Überdruß des Lesers eingehämmerte Forderung, ja den Begierden des Körpers zu entfliehen und die Leidenschaften durch

Vernunft und Wille auszurotten, diese Minderbewertung der sinnlich sichtbaren Erdenwelt entspricht einer weitverbreiteten, dominanten Strömung im Hellenismus der ersten nachchristlichen Jahrhunderte. Diese Strömung hatte ihre Quellen in Plato, im Platonismus der mittleren Akademie, in der Stoa und vor allem auch in den mannigfachen Schulen und Gruppierungen der heidnischen und später zusätzlich der christlichen Gnosis. Clemens schwimmt in dieser Strömung hellenistischer und beginnender neuplatonischer Geistigkeit mit, aber er ist daneben auch und vor allem ganz entschieden Christ. Mehr noch als aus Bildung und Geisteskultur des Griechentums lebt Clemens aus den Heiligen Schriften alten und neuen Testaments. So konnten ihm die erheblichen Spannungen zwischen der christlichen Botschaft und der platonischen philosophischen Lehre trotz vieler Gemeinsamkeiten nicht verborgen bleiben. Wir beobachten darum, daß Clemens sich nicht kritiklos von der Strömung treiben läßt, sondern aus christlicher Glaubensüberzeugung heraus selbständig zu schwimmen sucht, manchmal sogar gegen den Strom, so sehr es ihn auch immer wieder abtreibt. Kurz: Es finden sich auseinanderlaufende Tendenzen, Spannungen, ja Widersprüche in den weitverstreuten Texten des Clemens! So auch in der Bewertung des Verhältnisses von Leib und Seele. Clemens wußte als Christ sehr wohl, daß Gott Schöpfer nicht nur des Himmels, sondern auch der Erde ist, nicht nur des Unsichtbaren, sondern auch des Sichtbaren. Er wußte, daß Jesus Christus nach dem Tode am Kreuz nicht einfach als unsterbliche platonische Seele weiter lebte, sondern am dritten Tage mit seinem irdischen Leib auferstand zur himmlischen Verklärung. Deshalb stehen den zahlreichen Texten, wo der Leib als Kerker und Fessel beklagt wird, andere gegenüber, in denen der Leib als Schöpfung Gottes eine positive Beurteilung erfährt. Wir lesen zum Beispiel im vierten Buch der Stromata: "Es sei zugestanden: das Bessere beim Menschen ist die Seele, das Geringere aber der Leib. Jedoch weder ist die Seele von Natur gut, noch andererseits der Leib von Natur schlecht (ἀλλ' οὐτε ἀγαθὸν ἡ ψυχὴ φύσει οὐτε δὲ κακὸν φύσει τὸ σῶμα). Ferner ist das, was nicht gut ist, deswegen sogleich schlecht. Es gibt ja auch etwas Mittleres (μεσότητές τινες) und bei dem Mittleren Bevorzugtes (προηγμένα) und Zurückgewiesenes (ἀπορηγογμένα) (183). Daher mußte die in der Sinnenwelt entstandene Zusammensetzung des Menschen (σύνθεσις τοῦ ἀνθρώπου) aus verschiedenen, aber nicht entgegengesetzten (οὐκ ἐξ ἐναντίων) Teilen bestehen, nämlich aus Leib und Seele." (Strom. IV 164,3-5 = OCS Bd. II S. 321, Z. 16-22)

Nachdem wir ausführlich untersucht haben, was Clemens zur sinnlich erfassbaren Welt sagt und wie er das materielle Seiende im Verhältnis zum

idealen Seienden wertet, ist der Grund gelegt zu erkunden, wie nun Clemens das Zustandekommen der sinnlichen Erkenntnis zu beschreiben und zu erklären sucht, und welche Rolle die Sinneswerkzeuge beim Erkenntnisvorgang spielen.

Clemens erwähnt kurz (Strom.VI 135,1 = GCS Bd.II S.500, Z.13-14), daß der Mensch sofort nach der Geburt sein Leben damit beginne, sich sinnlicher Empfindungen fähig zu zeigen. Dabei gehören für Clemens die Sinneswerkzeuge (τὰ αἰσθητήρια) zu den Kennzeichen (κρίτήρια), die allen Menschen gemeinsam sind (Strom.VII 93,2 = GCS Bd.III S.66, Z.3-4). Die Leistungsfähigkeit dieser Sinneswerkzeuge, meint Clemens, sei nicht bei allen gleich, manche erfreuten sich einer hervorragenderen Schärfe der Sinne, und zwar des Gehörs der Musiker, des Tastsinnes der Bildhauer, des Geruchssinnes die Salbenbereiter, des Gesichtssinnes die Künstler, die auf den Siegelringen die Abbildungen eingravierten (Strom.I 26,3 = GCS Bd.II S.17, Z.6-10). Clemens schreibt, es gäbe Fragen, zu deren Beantwortung nur Sinneswahrnehmung nötig sei, zum Beispiel, wenn jemand fragt, ob das Feuer warm oder ob der Schnee weiß sei, ferner Fragen, die nur Mahnung und Zurechtweisung verdienten, wie Aristoteles sage (184), zum Beispiel jene Frage, ob man die Eltern ehren solle (Strom.V 6,1 = GCS Bd.II S.327, Z.9-12). Also: Clemens weiß - selbstverständlich! - ,daß es Sinneswerkzeuge und Sinneswahrnehmungen gibt, daß diese in verschiedener Leistungsfähigkeit auftreten, daß die Sinneseindrücke elementar und unwidersprechlich sind, von der Außenwelt dem Subjekt unabweisbar aufgedrängt. Wie physikalisch, physiologisch und psychologisch die Sinneseindrücke zustandekommen, darüber reflektiert Clemens noch nicht, konnte es auch noch nicht zu seiner Zeit, da die Natur- und Humanwissenschaften im 2. nachchristlichen Jahrhundert sich erst wenig weit entwickelt hatten. Die Fünzfzahl der Sinne war schon Jahrhunderte vor Clemens in der Reihenfolge Sehen, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen aufgezählt worden, und wird auch so von Clemens als τὰ αἰσθητήρια πέντε (Strom.VI 134,2 = GCS Bd.II S.500, Z.2) erwähnt.

Ein besonders inhaltsreicher und wichtiger Text zur Erkenntnislehre des Clemens findet sich im zweiten Buch der Stromata. Dieser Text soll darum im Wortlaut angeführt und genau analysiert werden:

τεσσάρων δὲ ὄντων ἐν οἷς
τὸ ἀληθές, αἰσθήσεως, νοῦ,
ἔπιστήμης, ὑπολήψεως,
φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς,
ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ

Es gibt ein Vierfaches, worin sich das
Wahre findet, die Sinneswahrnehmung,
die Vernunft, das Wissen, das Vermuten.
Von Natur aus das erste die Vernunft,
für uns und auf uns hin aber die Sin-

αἰσθήσεις, ἐκ δὲ αἰσθησεως
καὶ τοῦ νοῦ ἢ τῆς ἐπιστήμης
συνίσταται οὐσία, κοινὸν δὲ
νοῦ τε καὶ αἰσθησεως τὸ ἐν-
δεχές. ἀλλ' ὁ μὲν αἰσθήσεις
ἐπιβάδισα τῆς ἐπιστήμης.

neswahrnehmung. Aus der Sinneswahrnehmung und der Vernunft entsteht das Wesen des Wissens. Gemeinsam durch Vernunft und Sinneswahrnehmung kommt es zur Klarheit. Aber die Sinneswahrnehmung ist eine Vorstufe des Wissens (185).

(Strom.II 13,2 = GCS Bd.II S.119, Z.20-24)

Als erstes wichtiges Schlüsselwort begegnet uns in dem zu analysierenden Text τὸ ἀληθές. Dieses ἀληθές soll zu finden sein in dem Vierfachen, in der Sinneswahrnehmung, in der Vernunft, im Wissen, im Vermuten. Was meint hier Clemens mit τὸ ἀληθές? Das Wort gehört zum Begriffsfeld ἡ ἀλήθεια, diesem bedeutungsschweren, für die ganze Philosophiegeschichte ebenso wie für Clemens zentralen Wort. ἡ λήθη ist die Vergessenheit und entstammt wie das Verbum λανθάνω (poetisch und ionisch auch λήθω) der Sprachwurzel "ladh" = "versteckt, verborgen sein". Verbunden mit dem α-Privativum wäre dann ἀ-λήθεια "die Unverborgenheit, das Offenbare". Im klassischen Sprachgebrauch bezeichnet ἡ ἀλήθεια ebenso wie das davon abgeleitete substantivierte Adjektiv τὸ ἀληθές einmal "die Wahrheit, das Wahre", dann aber auch "die Wirklichkeit". Es ist die "sich zeigende Wirklichkeit", das Seiende, das für das Erkenntnisbemühen offen ist, es ist der Bereich des Ontologischen, jener Bereich, in dem, wie die Wortzusammensetzung bereits ausdrückt, das "Ontische" und das "Logische" ineinander verbunden sind. Dies entspricht durchaus dem Denken des Clemens, für den wie für Platon Wirklichkeit und Geistigkeit im letzten und höchsten, im κόσμος νοητός zusammenfallen. Weil die mit dem νοῦς begabte ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου in eben diesem Geistigen zu Hause ist, darum kann sie Wirklichkeit als ontologische Wahrheit erfassen.

Unser Text behauptet nun, diese Einheit von "Sein" und von "Wahr" (186) würde sich "in" (ἐν οἷς) der Sinneswahrnehmung, in der Vernunft, im Wissen, im Vermuten finden. Keine Schwierigkeit, daß sich dieses "Wahr-Sein" durch die Kraft des vernünftigen Denkens im Wissen, im theoretischen Wissen der ἐπιστήμη, also im Wissen der Philosophen, in der Wissenschaft vom Seienden als solchem findet. Wahres Wissen ist eben Widerspiegelung des wahren = des idealen Seins im vernünftig Erkennenden, aber wie sollte sich dieses τὸ ἀληθές in der αἰσθήσει, in der Sinneswahrnehmung finden? Da hilft uns der zweite Satz unseres Textes weiter. Clemens schreibt, und darin ganz Platoniker, das "Wahr-Sein" würde sich von Natur (φύσει), also von der Seinsordnung her, zuerst im Bereich des Geistig-Vernünftigen finden, für uns Erdenmenschen aber und auf uns hin in der Sinneswahrnehmung. Dabei ist νοῦς die rein

geistige Vernunft, verstanden als geistige Erkenntniskraft, verstanden aber auch als Ort der Widerspiegelung des objektiv geistig Seienden (κόσμος νοητός) im Menschen, als Bewußt-Sein. Platon war bekanntlich der Meinung, die Seelen wären einst im Reich der Ideen zu Hause gewesen und hätten als unkörperlicher Geist mit dem rein Geistigen lebendigen Umgang gepflogen. Aber als Strafe für eine Verfehlung seien die Seelen in die stoffliche und sinnliche Welt verbannt worden. Darum muß unter den gegenwärtigen Bedingungen des irdisch-menschlichen Lebens das Finden des Wahren und des Wirklichen mit der Sinneswahrnehmung anfangen. Die Sinneswahrnehmung erfaßt die Körperwelt, und diese ist wenigstens ein Schatten, eine Nachahmung der Ideen. Aus Anlaß der Sinneswahrnehmung erinnerten sich dann die Seelen an die Urbilder, mit denen sie einst verkehrten. Wir können festhalten: Auch Clemens ist der Ansicht, "für uns und auf uns hin" (ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς) ist die Sinneswahrnehmung der Anfang des Erkenntnisvorganges. Er schreibt darum auch am Schluß unseres Textes ausdrücklich "ἡ ἀσθησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης." Die Sinneserkenntnis hat also für Clemens durchaus eine Bedeutung, denn ohne Ausgangspunkt "für uns" auch kein Endpunkt, ohne Vorstufe auch keine Endstufe (187). Zur Sinneserkenntnis tritt dann die Vernunft hinzu, gemeinsam (κοινόν) gelangen sie zum Wesen des Wissens, zur οὐσία τῆς ἐπιστήμης und damit zur Klarheit, zur Einsicht, zur Evidenz (τὸ ἐναργεῖς).

Wieso aber, so wäre noch zu fragen, findet sich τὸ ἀληθές auch im "Vermuten", in der ὑπόληψις? Gerade im nur Vermuteten, im bloß Gemeintem kann sich nach Platon, und dieser ist der Lehrmeister des Clemens, das Wahre nicht finden. Es ist ja gerade die Aufgabe des Wahrheit suchenden Philosophen von der sich ständig verändernden Sinnenwelt, von der Welt der Schatten und des bloß Scheinbaren zur Welt des wahrhaft Seienden, zum transsinnlichen, unveränderlichen κόσμος νοητός aufzusteigen. Über die Dinge der zeitverhafteten Körperwelt können nur "Meinungen" (δόξαι) aufgestellt werden, erst im Reich der zeitüberhobenen Ideen erschaut die Vernunftseele das unveränderlich Wahre (τὸ ἀληθές). Wenn also Clemens schreibt, auch die ὑπόληψις gehöre zur den τεσσάρων ὄντων ἐν οἷς τὸ ἀληθές, so stehen wir vor einer erheblichen Schwierigkeit: Wie kann Clemens so schreiben, wie ist diese Stelle zu verstehen? Zur Lösung der Schwierigkeit möchte ich zwei Gedanken anbieten: Einmal bedeutet philosophisch ὑπόληψις nicht nur "Annahme, Vermutung, Meinung", sondern auch "Voraussetzung, Vorstellung, aufgestellter Grundsatz". Wenn solch eine "Voraussetzung", solch ein "Grundsatz" auf evidenter Einsicht in ontologische Prinzipien (ἀξιώματα) beruht, dann allerdings zeigt sich darin durchaus τὸ ἀληθές. Oder, zum anderen, Clemens hat bei ὑπόληψις tatsäch-

lich an "Vermutung, Meinung" gedacht und vielleicht sagen wollen, wenn richtig vermutet wird, dann hat auch der Vermutende mit seiner "Meinung" das Wahre aufgefaßt, ohne sich dessen allerdings sicher zu sein, weil ja nur vermutet, aber nicht gewußt wurde. Jedenfalls ist das Wort ὑπόληψις vieldeutig, und von Clemens hier unscharf und mißverständlich gebraucht worden. Dieser Vorwurf wird dadurch erhärtet, weil Clemens gleich im Anschluß an dem von uns analysierten Text fortfährt:

ἡ πίστις δὲ διὰ τῶν αἰσθητῶν
 οὐδέποτε ἀπολείπει τὴν ὑπό-
 ληψιν, πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ
 σπεύδει καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν
 καταμένει.

Der Glaube aber nimmt durch das Sinnliche seinen Weg, läßt das Vermuten hinter sich, eilt zum Untrüglichen und verweilt in der Wahrheit.

(Strom.II 13,3 = GCS Bd.II S.119, Z.24-26)

Also: Der Glaube läßt das Vermuten hinter sich, eilt zum Untrüglichen fort und zuletzt erst verweilt er in der Wahrheit. Wieso, müssen wir Clemens kritisch fragen, kann dann das "Vermuten" zu dem Vierfachen gehören, in ^{dem} sich das Wahre findet ?! Wohlgemerkt: Clemens gebraucht beidemale dasselbe Wort ὑπόληψις, aber bestimmt nicht im gleichen Sinne, sonst hätte er einen glatten Widerspruch niedergeschrieben. Wir stellen eine ärgerliche Unschärfe und Ungenauigkeit der Ausdrucksweise fest, die das Verständnis des Textes erheblich erschwert.

Im siebenten Buch der Stromata finden wir einen Text, der über das bisher zur Sinneserkenntnis gesagte einen wichtigen Schritt hinausführt. Clemens schreibt über seinen wahren Gnostiker, daß dieser von der Allwissenheit Gottes überzeugt sei, der nicht nur die Stimme des Danksagenden höre, sondern auch dessen Gedanken (έννοια) direkt von Geist zu Geist kenne, und fährt fort:

... ἔπει καὶ ἡ ἀκοὴ ἐν ἡμῖν,
 διὰ σωματικῶν πόρων' ἐνεργουμένη, οὐ διὰ τῆς σωματικῆς
 δυνάμεως ἔχει τὴν ἀντίληψιν
 ἀλλὰ διὰ τινος ψυχικῆς αἰσθήσεως καὶ τῆς διακριτικῆς
 τῶν σημαίνουσιν τι φωνῶν
 νοήσεως.

da ja auch das Hören in uns durch die körperliche Gehöröffnung bewirkt nicht von einer körperlichen Fähigkeit das Empfangen hat, sondern durch irgendeine seelische Wahrnehmung und durch den Verstand, der die Bedeutung der Laute unterscheidet.

(Strom.VII 36,5 = GCS Bd.III S.28, Z.6-27)

Clemens ist sich also der Tatsache bewußt, daß der Körper als Körper trotz seiner physikalische und akustisch hoch sinnvoll aufgebauten Gehörprgane nicht den seelisch-sinnlichen Bewußtseinsvorgang "hören"

hervorzubringen vermag, sondern daß dazu eigens ein nichtmaterielles Seelenvermögen angenommen werden muß. Es ist ja auch in der Tat hoch-erstaunlich und zutiefst rätselhaft, wie es der hörende Mensch fertig-bringt, die Schwingungen materieller Luftmoleküle in seinen Gehörwin-dungen in eine ganz andere Seinsebene, in das sinnlich-seelische Bewußt-haben des Gehörten zu übersetzen. Diese Fähigkeit des Seelischen, Mate-rielles in sich hineinzuverwandeln, ist eines der ganz großen Wunder der göttlichen Schöpfungsordnung.

Um dieses Wunder etwas zu erklären, führt Clemens den Begriff des "Körperpneumas" (πνεῦμα σαρκικόν) ein. Er schreibt im sechsten Buch der "Teppeiche", daß die Lebensfähigkeit (ζωτικὴ δύναμις), zu der die Möglichkeit sich zu ernähren, zu wachsen, sich zu bewegen gehöre, dem körperlichen Pneuma zugeteilt worden sei, das schnell und beweglich durch die Sinne und den übrigen Körper hindurchwandere und durch das der Körper auch empfinde (καὶ πρῶτοπαθεῖν διὰ σώματος). (Strom.VI 135,3 = GCS Bd.II S.500, Z.16-20) Clemens fährt fort, durch das Körperpneuma könne der Mensch empfinden (διὰ τοῦ σωματικοῦ ἀγα πνεύματος αἰσθάνεται ὁ ἄνθρωπος), begehren, sich freuen, zornig sein, sich nähren und wachsen. Umgekehrt sei es auch das Körperpneuma, welches die körperlichen Bewegungen in Gang setze und kontrolliere (Strom.VI 136,1 = GCS Bd.II S.500, Z.23-27) (188).

Wilhelm Scherer faßt in seiner Dissertation "Klemens von Alexandrien und seine Erkenntnisprinzipien" (München 1907) die Lehre des Clemens über die sinnliche Erkenntnis folgendermaßen zusammen (S.20/21): "In den Körper eingeschlossen sind wir zur Wahrnehmung der sichtbaren Welt auf ihn und seine fünf Sinnesvermögen angewiesen, die zugleich mit dem πνεῦμα αἰσθητικόν in Tätigkeit treten und uns die natürliche Anschauung der Außenwelt vermitteln, um so reiner und deutlicher, je weniger sie durch sinnliche Leidenschaften geschwächt sind, und die uns so die vorläufige Erfassung durch die Sinneswahrnehmungen (σύνεσις καὶ ἀντίληψις δι' αἰσθητησίων) ermöglichen. Diese Wahrnehmung findet statt durch das nun entstehende Sinnesbild (φαντασία), andererseits durch die damit verbundenen Regungen (πάθη) des πνεῦμα σωματικόν, welche durch unerklärte Wechselwirkung in der Seele zum Bewußtsein gelangen."

Schließen wir unsere Darstellung der Lehre des Clemens über die sinn-liche Erkenntnis mit einem Text, wo Clemens einen Ausblick auf den Stufenbau des Seins gibt. Er schreibt im zweiten Buch der Stromata, für die Steine sei es bezeichnend, daß sie festen Bestand (ἕξις) hät-ten, für die Pflanzen, daß sie wachsen. Die unvernünftigen Tiere be-säßen darüberhinaus noch Triebe (δυνάμεις) und Vorstellungen (φαντασίαι).

Der menschlichen Seele aber schließlich wären als oberste Stufe zusätzlich die Kräfte des Vernünftigen zu eigen (ἡ λογικὴ δὲ δύναμις ἰδίᾳ οὖσα τῆς ἀνθρωπείας ψυχῆς) (Strom.II 111,1 = GCS Bd.II S.179, Z.20-23). Wie nun das Vernünftige über die sinnliche Erkenntnis hinausführt zur geistigen Erkenntnis, das wollen wir im nächsten Abschnitt untersuchen.

Die geistige Erkenntnis

Während Clemens bei der Untersuchung des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens nicht lange verweilt und nur gelegentlich darauf zu sprechen kommt, mißt er der geistigen Erkenntnis zentrale Bedeutung bei (189). Da sich Clemens, wie schon im vergangenen Abschnitt deutlich wurde, weitgehend der platonischen Anthropologie anschließt, ist dies auch durchaus konsequent. Clemens schreibt, daß das Wort "Erkenntnis" im doppelten Sinne gebraucht wird (Strom.VI 3,1-2 = GCS Bd.II S.423, Z.17-25): Einmal die allen Menschen gemeinsame Fähigkeit einzelne Gegenstände sinnlich zu erfassen (ἀντίληψις). Diese Fähigkeit besitzen vermutlich auch die unvernünftigen Wesen (αἱ ἄλογοι), weshalb sie Clemens, wie schon erwähnt, lieber nicht "Erkenntnis" nennen will. Zum anderen die geistige Erkenntnis, die durch Vernunft (λόγος) und Denkvermögen (νόησις) zustande kommt. Nur dieser zweiten Art will Clemens den Namen γνῶσις zubilligen. Zur geistigen Erkenntnis sind nur die vernünftigen Wesen (αἱ λογικαὶ δυνάμεις) imstande. Die vernünftigen Wesen wenden sich mit bloßer Seele (κατὰ ψιλὴν τὴν τῆς ψυχῆς ἐνέργειαν) (190) dem nur geistig Wahrnehmbaren (τοῖς νοητοῖς) zu. Dabei geschieht dieses Zuwenden rein und lauter (ἐξλεγκινῶς) (191). Für "zuwenden" gebraucht hier Clemens das Verbum ἐπιβάλλειν (wörtlich: "hineinwerfen"), es ist also eine sehr intensive Art von Hinwenden, Aufmerken der seelisch-geistigen Erkenntniskraft (ἐνέργεια) gemeint.

Diese Erkenntnisenergie richtet sich auf das νοητόν (192), auf das vorgegebene, objektive Gedachte. Gemeint ist die intelligible Welt der Ideen, eine rein geistige Welt des "Gedacht-Seins", wobei, wie schon wiederholt erwähnt, für Platon und für Clemens dieses nicht-materielle Sein das eigentliche, das wahre Sein ist. Die Seele vermag sich diesem intelligiblen Sein zuzuwenden, weil sie selbst zuinnerst intelligibel ist. Es gibt eine ontische Verwandtschaft zwischen ψυχή und diesem νοητόν. Wie bekannt, praeexistierten nach Platon die Seelen schon vor ihrer irdischen Geburt in der intelligiblen Welt, wo sie die Ideen zu schauen vermochten. Geistige Erkenntnis ist darum für Platon ἀνάμνησις (Wiedererinnerung).

Einen Text, den Clemens ganz im Sinne Platos formuliert hat, finden wir im 5. Buch der Stromata. Dort schreibt Clemens, nachdem er verlangt hatte, wir müßten eine gesunde Gewinnung bewahren, die sich von dem eifrigen Streben nach dem Guten (πρὸς τὴν θῆσαν τοῦ καλοῦ) nicht abbringen lasse, wozu vor allem die göttliche Gnade (θεῖα χάρις)

und die richtige Lehre (διδασκαλία ὁρθή) nötig seien,

ἔνδεσμεμένοι γὰρ τῷ γεώδει
σώματι τῶν μὲν αἰσθητῶν οὐκ
σώματος ἀντιλαμβανόμεθα
τῶν δὲ νοητῶν δι' αὐτῆς τῆς
λογικῆς ἐφαπτόμεθα δυνάμε-
ως.

"...denn da wir an den irdischen
Körper gefesselt sind, erfassen wir
die Sinnendinge durch den Körper,
das Geistige aber ergreifen wir
durch die Kraft des Vernünftigen".
(193) (194)

(Strom.V 7,4 = GCS Bd.II S.330, Z.2-4)

Es ist bezeichnend, daß Clemens für die Sinnenwahrnehmung das Verbum ἀντιλαμβάνομαι , für die geistige Erkenntnis aber das Verbum ἐφάπτομαι verwendet. Das Medium ἀντιλαμβάνομαι bedeutet nämlich "sich an etwas festhalten, zugreifen, sich bemächtigen, erfassen" und passt bestens zum sinnlichen Bereich der Körperwelt, dagegen erschließt das Medium von ἐφάπτω das Begriffsfeld "berühren, ergreifen, sich mit etwas befassen, mit etwas in Verbindung treten, erreichen, teilhaftig werden". Dieses Begriffsfeld entspricht genau der platonischen Erkenntnislehre, wonach die geistige Seele kraft ihrer Vernunft mit der Welt der geistigen Wirklichkeiten (κόσμος τῶν εἰδῶν) in Verbindung zu treten vermag, ohne dazu der körperlichen Sinne zu bedürfen. Der ψυχὴ λογικὴ wohnt durch ihr λογίζεσθαι die δύναμις inne, Teilhabe zu gewinnen am Reich der Ideen und damit am wahren, am eigentlichen Sein. Clemens war mit Sicherheit, als er diesen Satz Strom.V 7,4 niederschrieb, der Dialog Phaidon des Platon klar gegenwärtig, denn die tragenden Ausdrücke stammen aus dieser Schrift (Vgl. besonders Phaidon, p.79 CD und 81 C-E). Es ist also festzuhalten, daß Clemens mit Plato die Überzeugung teilt, die ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου besitze eine δύναμις λογικὴ , die es ihr ermögliche am Gedacht-Sein als dem eigentlich wahren und alle Sinnenwelt fundierenden Sein teilzuhaben.

Es ist weiterhin bezeichnend, in welchem Kontext unser Satz Strom.V 7,4 steht. Da ist jetzt gar nicht mehr platonisch, sondern ganz christlich von der göttlichen Gnade (θεῖα χάρις) und von der rechtgläubigen Lehre (διδασκαλία ὁρθή) die Rede und davon, daß der Vater uns zu sich ziehen muß (Strom.V 7,3 = GCS Bd.II S.330, Z.2), wenn unser eifriges Streben nach dem Guten Erfolg haben soll. Wir beobachten hier eine Spannung, die das ganze Werk des Clemens durchzieht: Clemens war einerseits von der Philosophie des Platon, die er ohne Zweifel gründlich an Hand der Originaltexte studiert hatte, begeistert und teilte viele Einsichten des großen Lehrers im Hain des Akadmos, andererseits bekannte

sich Clemens aber mit, noch mehr, mit heiliger Begeisterung zum Christentum und studierte intensiv die Schriften des alten und des neuen Testaments. Nun war aber Platon als Vorgeborener kein Christ gewesen, und seine Lehren stehen darum zu wichtigen Aussagen der christlichen Botschaft trotz großer geistiger Verwandtschaft und Gesinnungsgemeinschaft gelegentlich massiv im Widerspruch (Praeexistenz der Seelen, Ewigkeit der Welt, Unsterblichkeit der Seele allein, Geringschätzung des Leibes), worauf besonders Joachim Meifort in seiner Schrift "Der Platonismus bei Clemens Alexandrinus" (Tübingen 1928) nach gründlichen Analysen eindringlich hinweist. Diese Spannungen hat Clemens keineswegs immer zu lösen vermocht, vielmehr treten auch im Werk des Clemens selber Unausgeglichenheiten, ja Widersprüche auf. In unserem Fall der Textstelle Strom. V, 7-8 bejaht Clemens sicherlich die platonische Erkenntnislehre, wonach der geistige Mensch kraft seiner Vernunft das höhere, das eigentliche geistige Sein zu erreichen vermag, aber er fügt echt christlich hinzu, daß dazu Gott dem Menschen durch seine Gnade zu Hilfe kommen muß, und daß das höhere Sein nur erreicht wird, wenn der Vater den strebenden Menschen mit göttlichem Ziehen unterstützt (Vgl. Joh 6,44).

Clemens betont, man muß das Sehvermögen der Seele (ὁρατικὸν τῆς ψυχῆς auf das Finden hinlenken und alles wegräumen, was das Sehen behindert, wie Zanksucht, Neid und Streit (Strom. V 11,4 = GCS Bd. II S. 333, Z. 8-10). Auch würde das zum Schauen bestimmte Seelenauge (τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) (195) verdunkelt und das Denkvermögen mit unzähligen Vorstellungen angefüllt werden, wenn man sich mit Speisen vollstopft und am Wein berauscht (Paid. II 81,8 = GCS Bd. I S. 206, Z. 29 ff.). Ferner würden schlechte Erziehung und Lehre das Auge der Seele gegen das ihr eigentümliche Licht (πρὸς τὸ οὐκ εἶον φῶς) stumpf machen (Strom. I 10,1 = GCS Bd. II S. 8, Z. 1-2). Clemens hat den Begriff "Seelenauge" wörtlich aus dem 7. Buch der πολιτεία übernommen, wo Platon schreibt, die Dialektik (διαλεκτικὴ μέθοδος) ziehe das in einem barbarischen Schlamm vergrabene Seelenauge (τῷ ὄντι ἐν βορβόρῳ βαρβαρικῷ τινι τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα) (p. 533 D, Z. 1-2) allmählich hervor und führe es aufwärts. Während aber bei Platon das denkende Bemühen des Philosophen mit Hilfe der διαλεκτικὴ μέθοδος das Auge der Seele zum Schauen reinigt, ist es bei Clemens die Heilige Schrift, welche den Funken der Seele (τὸ ῥῆ- πυσρον τῆς ψυχῆς) anfacht und das der Seele eigentümliche Auge (τὸ οὐκ εἶον ὄμμα) auf das Schauen (πρὸς θεωρίαν) hinlenkt (Strom. I 10,4 = GCS Bd. II S. 8, Z. 11-12). Wieder wird deutlich, daß Clemens Christ ist, und Platon nicht, und wie Clemens zwar die Lehre des berühmten Philosophen weithin bejaht, aber in seinem Sinn erweitert und ergänzt.

Was Platon und Clemens an dieser Stelle kritisch entgegenzuhalten wäre, ist, daß allzu sorglos die aus dem sinnlichen Bereich genommenen Begriffe "Auge" und "Sehen" auf den rein geistigen Bereich des unsinnlichen Denkens übertragen werden. Es findet hier eine ἀνάβασις εἰς ἄλλο γένος statt, die eigentlich genauer erklärt und begründet werden müßte. Gewiß, immer wieder müssen alle Sprachen aus dem Sinnlichen primär gewonnene Begriffe auf das Geistige sekundär übertragen, aber wie das eigentlich geschieht und was dabei besonders zu beachten ist, das wollen wir von Clemens gerne genauer wissen. Man "schaut" eben eine ewige Wahrheit anders an als eine blühende Blume im Garten vor dem Hause, und wieso und warum die Begegnung mit der ewigen Wahrheit auch "schauen" genannt werden darf, und was dabei eigentlich vor sich geht, das wäre ja gerade das Problem.

Durchsuchen wir also die Schriften des Clemens, ob uns nähere Auskunft gegeben wird, was das ist, dieses unsinnliche Schauen der Vernunft, wie es zustandekommt, und was man sich unter dem "rein Geistigen" zu denken hat. Da stoßen wir im 6. Buch der Stromata auf eine Stelle, wo Clemens die Geometrie lobt, weil dort die Schüler angeleitet werden, sich eine Länge ohne Breitenausdehnung (ἀπλὰ τὴν μῆκος), eine Fläche ohne Tiefenausdehnung und einen unteilbaren Punkt (σημεῖον ἀμερὲς) vorzustellen. (Strom.VI 90,4a = GCS Bd.II S.477, Z.17-18). In der sinnlich erfahrenen Wirklichkeit hat jede gezeichnete Linie immer eine Breite, und jeder geschriebene Punkt nimmt eigentlich eine kleine, kreisförmige Fläche ein. Erst das unsinnliche, abstrahierende Vernunftdenken kann bei der Linie die Breite wegdenken und nur die Länge allein zum geistigen Begriff erheben, oder einen Punkt denken, der nur Punkt ohne jede Ausdehnung ist. In diesem Sinne schreibt Clemens auch im 5. Buch der Stromata:

... ἀφελόντες μὲν τοῦ σώματος τὰς φυσικὰς ποιότητας, περιελόντες δὲ τὴν εἰς τὸ βάθος διάστασιν, εἴτα τὴν εἰς τὸ πλάτος, καὶ ἐπὶ τούτοις τὴν εἰς τὸ μῆκος· τὸ γὰρ ὑπολειφθὲν σημεῖον ἐστὶ μόνας ὡς εἰπεῖν θέσιν ἔχουσα, ἥς ἂν περιέλωμεν τὴν θέσιν, νοεῖται μόνας.

...wir nehmen dem Körper die natürlichen Eigenschaften weg, berauben ihn auch der Ausdehnung nach der Tiefe, dann der nach der Breite und darüberhinaus auch noch der nach der Länge. Der dann noch übrigbleibende Punkt ist eine Einheit, die sozusagen nur noch einen Platz inne hat. Wenn wir aber von ihr auch noch den Platz wegnehmen, verbleibt allein die gedachte Einheit übrig.

Wir schauen hier mit Clemens in die Denkwerkstatt der menschlichen Vernunft, die durch bis zum Äußersten getriebener Abstraktion vom Sinnlichen zum Geistigen hinüberwechselt (ἐπὶ τὰ νοητὰ μετατίθησιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν) (strom.VI 90, 4b = GCS Bd.II S.477, Z.18-19). Dies geschieht nicht nur in der Mathematik, sondern vor allem auch in der Philosophie. Clemens schreibt, wobei er sich wiederum an Platons Dialog Phaidon erinnert:

ὁ γὰρ μήτε τὴν ὅψιν πασά-
τιθέμενος ἐν τῷ διανοεῖσθαι
μήτε πᾶσι τῶν ἄλλων αἰσθη-
σεων ἑφελκόμενος, ἀλλ' αὐτῷ
καθάρῳ τῷ νῷ τοῖς πρᾶγμα-
σιν ἐντυγχάνων τὴν ἀληθῆ
φιλοσοφίαν μέτεισιν.

Denn wer weder den Gesichtssinn
mitbenutzt beim Denken, noch irgend-
einen der anderen Sinne mitheranzieht,
sondern allein mit der reinen Ver-
nunft den Dingen zu begegnen sucht,
der nimmt an der wahren Philosophie
Anteil.

(Strom.V 67,2 = GCS Bd.II S.370 Z.30 ff.) (197)

Dabei gelangt der Philosoph durch denkende Analyse zur Fähigkeit, die Natur der Dinge zu durchschauen und zu durchdenken (...ἐποπτεύειν δὲ καὶ περὶνοεῖν τὴν τε φύσιν καὶ τὰ πρᾶγματα) (Strom.V.71,1 = GCS Bd.II S.374, 7.3-4). Diese Analyse dringt bis zur Urvernunft und bis zu den Urgründen allen Verstehens vor. Clemens schreibt: (198)

ἀλβίζομεν... τὸν τρόπον... τὸν
ἐποπτικὸν ἀναλύσει ἐπὶ τὴν
πρώτην νόησιν προχωροῦντες,
δι' ἀναλύσεως ἐκ τῶν ὑπο-
κειμένων αὐτῷ τὴν ἀρχὴν
ποιούμενοι.

Wir ergreifen den nur den Einge-
weihten zugänglichen höchsten Zu-
stand des Schauens, und schreiten
durch Analyse zum uranfänglichen
Denken fort, und machen durch Ana-
lyse den Anfang mit dem dem Schauen
Zugrundeliegenden.

(Strom.V 71,2 = GCS Bd.II S.374, Z.4-7)

Dieser Text des Clemens ist schwer verständlich und zeigt besonders konzentriertes philosophisches Denken. Zunächst ist zu beachten, daß das Adjektiv ἐποπτικός eindeutig aus der Mysteriensprache genommen ist (199). ὁ ἐπόπτης ist "der Beschauer", vielfach als Fachausdruck für den Beschauer gebraucht, der die höchsten Weihen bei den Eleusi-nischen Mysterien empfangen hat und dadurch berechtigt wurde, Zuschauer zu sein, wenn der Hierophant beim Schein von Fackeln vor den tanzenden Mysten die "heiligen Dinge" erscheinen ließ (τὸ ἱερὸν φαίνεσθαι). Darum meine umständlich Übersetzung von τρόπον ἐποπτικόν mit "den nur den

Eingeweihten zugänglichen höchsten Zustand (τρόπος = Art und Weise, Eigentümlichkeit, Beschaffenheit, Verhalten) des Schauens". Sodann habe ich ἡ ἀνάλυσις mit dem Fremdwort "Analyse" unübersetzt gelassen, weil genau das gemeint ist, was wir auch heute noch unter "analytischem Denken" und "wissenschaftlicher Analyse" verstehen. ἡ νόησις ist in unserem Text hier als objektives Denken aufzufassen, als jenes aristotelische νόησις νοήσεως, in dem Denken und Sein zu einer höchsten Wirklichkeit zusammenfällt, die alles menschlich subjektive Denken erst ermöglicht und fundiert. ἡ πρώτη νόησις ist dann das uranfängliche Denken, eben jener ontologische Seinsgrund, in dem alles Seiende, das geistige der Ideen und das schattenhafte der Sinnendinge, gründet.

Analyse durch Abstraktion - wir haben hier bei Clemens eine Auffassung, die mit dem νοῦς ποιητικός in der Erkenntnislehre des Aristoteles verwandt ist. Dies stellt aber keinen Gegensatz zur platonischen Schau der Ideen dar, denn auch der νοῦς ποιητικός überschreitet die Sinnenwelt und dringt zum rein Geistigen vor, das nicht Abstraktionsprodukt des Menschen, sondern wahres, vorgegebenes, die Sinnenwelt ontisch begründendes Sein ist. Auch Thomas von Aquin (+ 1274) lehrt im Anschluß an Aristoteles, daß zwar die sinnliche Wahrnehmung Fundament jeglicher menschlicher Erkenntnis sei: "est autem naturale homini ut per sensibilia ad intelligibilia veniat, quia omnis nostra cognitio a sensu initium habet (Summa theologica I 1,9)", daß aber der Erkennende mit Hilfe des "intellectus agens" über die Sinneserfahrung hinauszugelangen vermag: "sic intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendit (Summa theologica I 84,6 ad 3).

Im ersten Buch der Teppiche erinnert Clemens an den Spruch "γνώθι σεαυτόν" (200), der im Heiligtum zu Delphi eingemeißelt war. Clemens berichtet, die einen würden annehmen, dieser Satz stamme von Chilon, andere meinten, er sei von Thales geprägt worden, während ihn Aristoteles direkt auf die Pythia, auf die Seherin beim Delphischen Orakel zurückgeführt hätte (Strom.I 60,3 = GCS Bd.II S.38, Z.17-19). Jedenfalls meint Clemens, der Satz "γνώθι σεαυτόν" bedeute eine Aufforderung nach Erkenntnis zu streben, und führt fort:

οὐκ ἔστι γὰρ ἀνεῖν τῆς πῶν
ὅλων οὐσίας εἰδέναι τὰ μέρη.

Es ist nämlich nicht möglich ohne
Kenntnis des Wesens des Ganzen die
Teile zu erkennen.

(Strom.I 60,4 = GCS Bd.II S.38, Z.19-20)

Es erhebt sich die Frage, ob zwischen Strom.I 60,4 und Strom VI 90,4 ein Widerspruch besteht. Einerseits führt abstrahierendes Denken wie

in der Mathematik zur γνῶσις, der geistigen Erkenntnis, andererseits wird aber gesagt, daß "ohne Kenntnis des Wesens des Ganzen die Teile nicht erkannt werden können." Ist hier vielleicht Clemens unbemerkt in den erkenntnistheoretischen Gegensatz zwischen Aristoteles (νοῦς ποιητικός) und Platon (τὸ εἶδος εἰδέναι) hineingeraten? Immerhin schreibt Clemens Strom.VI 90,4 "μετατίθησιν ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν (vom sinnlich Wahrnehmbaren her den Standpunkt ändern)" während in Strom.I 60,4 das Verbum "εἰδέναι" (verstehen, wissen) gebraucht wird, welches mit "τὸ εἶδος", dem von Platon bevorzugten Wort für seine intelligiblen Ideen, sprachverwandt ist. Zur Beantwortung der Frage ist wichtig zu beachten, was wohl Clemens in Strom.I 60,4 mit "τὰ μέρη" (den Teilen) meint. Es sind die Teile "des Wesens" (οὐσία), bei Thomas "essentia". Damit kann nur die intelligible Struktur der metaphysischen Wesenheit gemeint sein, diese Teile sind in die οὐσία integriert, gehören also auch zur transsinnlichen, geistigen Welt. Das hindert nicht, daß für den körperlichen Menschen zuerst die αἰσθησις, die Sinneswahrnehmung gegeben ist, daß dann durch Abstraktion wie in der Mathematik in und hinter den Sinnendingen die Vernunftkraft der Seele die οὐσία erfaßt und zusammen mit der οὐσία auch deren ontische Struktur, deren "Teile".

Ein Gegensatz ist also bei Clemens nicht gegeben, eher könnte man von einer positiven Synthese zwischen Platon und Aristoteles bei ihm sprechen. Dabei ist zu beachten, daß auch bei Platon die ἀνάμνησις (Erinnerung) an die Ideen anläßlich der Betrachtung der Sinnendinge geschieht. Diese Sinnendinge sind zwar nur die "Schatten" der intelligiblen Wesenheiten, die Nachahmung (μίμησις) des eigentlich Seienden, aber doch durchaus auch Wirklichkeiten, wenn auch abgeleitete und unvollständige. Andererseits sind für Aristoteles die durch den νοῦς ποιητικός herausgearbeiteten Wesenheiten keine Denkprodukte des Menschen, sondern an sich bestehende ontische Wirklichkeiten. Von einem Gegensatz zwischen Platon und Aristoteles sollte man also nicht sprechen, sondern besser von verschiedenen Aspekten derselben Sache.

Im 5. Buch der Stromata erinnert Clemens an den ersten Korintherbrief des Apostels Paulus: "Wir sehen jetzt wie in einem Spiegel, dann aber von Angesicht zu Angesicht (1.Kor 13,12)" und deutet dieses "von Angesicht zu Angesicht" als reines unkörperliches Erfassen unmittelbar durch das Denken (κατὰ μόνας ζικείνας τὰς ἀκαταφνείς καὶ ὁσώματος τῆς διανοίας ἐπιβολάς) (Strom.V 74,1 = GCS Bd.II S.375 Z.22-25). Wir ersehen daraus, wie Clemens sich darum bemüht die Worte der Schrift mit Hilfe der platonisch-aristotelischen Philosophie zu deuten und besser zu

verstehen, wobei ihm zu Hilfe kommt, daß auch Paulus selber im Raum der hellenistischen Geistigkeit (201) aufgewachsen war und dieser Geistigkeit bei seinen Missionsreisen intensiv begegnete.

Im ersten Buch der Stromata hatte Clemens schon einmal die erwähnte Stelle aus dem Korintherbrief angeführt und bemerkt, durch den Spiegel würde unser eigenes Bild zurückgeworfen, so daß wir uns selbst erkennen und infolge des in uns anwesenden Göttlichen damit zugleich den in uns wirkenden schöpferischen Urgrund - soweit dies möglich ist - erblickten (... τοῦ ἐν ἡμῖν θεῖον τὸ παγκτίων ἀίτιον ὡς οἷόν τε συν-θεωροῦντες) (Strom.I 94,4 = GCS Bd.II S.60, Z.22-25). Wir haben hier ein Beispiel, wie Clemens sein hellenistisches Erbe zu einer Synthese mit genuin christlichen Glaubensgedanken zu verbinden sucht, denn er deutet das in uns anwesende Göttliche als den παγκτίων ἀίτιον, das ist aber niemand anderes als der jüdisch-christliche Schöpfergott, wie er sich im AT und NT offenbarte. Einen solchen Schöpfergott kannte die klassische und die hellenistische Philosophie nicht, allenfalls einen Demiurgen, einen Weltenbaumeister, der aus χάος den κόσμος formt. Bei Platon findet überhaupt keine Schöpfung statt, denn die Ideen als das allein wahre Seiende sind zeitlos und ewig, die sichtbare Welt aber nimmt nur schattenhaft durch Nachahmung am Sein des κόσμος νοητός teil. Clemens also überschreitet bewußt das bisher von der Vorchristlichen Philosophie Erreichte und fügt Kenntnisse und Deutungen hinzu, die aus der übernatürlichen christlichen Offenbarung stammen.

Clemens versucht weiterhin näher zu erklären, wie das unkörperliche Erfassen unmittelbar durch das Denken vor sich gehe, und zitiert dabei einen Abschnitt aus dem Schlußteil des Timaios (p.90 D), wo Platon schreibt, daß man das Betrachtende dem Betrachteten angleichen müssen entsprechend seiner ursprünglichen Natur (τῷ κατανοοῦμένῳ τὸ κατανοοῦν ἐξομοιωθῆναι δεῖν κατὰ τὴν ἀρχαίαν φύσιν) (Strom.V 96,2 = GCS Bd.II S.389, Z.11-12). Clemens steht hier in einem Traditionsstrom, der im Mittelalter zu dem erkenntnistheoretischen Grundsatz der Hochscholastik führte, wonach Erkenntnis nur gelingen könne, wenn eine "adaequatio intellectus ad rem", eine "Angleichung des Verstandes an die Sache" vollzogen wird. Wir dürfen also für Clemens festhalten, daß er von der Seins-Bezogenheit des Erkennens überzeugt war, und daß der Erkennende sich nach dem zu Erkennenden richten muß, weswegen Wahrheit als objektiv im vorgegebenen Sein gründend aller subjektiven Beliebigkeit entzogen ist.

Im ersten Buch der Stromata, wo sich Clemens mit Wert und Bedeutung der Philosophie für den christlichen Glauben auseinandersetzt, schreibt er,

daß die vorbereitende Bildung den Verstand übe (γυμνάξιν τὸν νοῦν), die Einsicht wecke (διεγείρειν τὴν δυνάειν) und Gewandtheit erzeuge (ἀγχίνουαν γεννώσαν) im Suchen nach der wahren Philosophie (Strom.I 32,4 = GCS Bd.II S.21, Z.19-21). Clemens fährt fort, daß die auf Beweise gestützte Lehre (ὁ ἀπο τῶν ἀποδείξεων λόγος) in der Seele dessen, der sich von solcher Lehre leiten läßt, eine unerschütterliche Überzeugung (ἀκριβῆ πίστιν ἐντίθησι) (202) bewirke. Bei solcher Beschäftigung mit den Wissenschaften (ἐν τούτοις τοῖς μαθήμασιν) würde die Seele von den Sinnendingen gereinigt und neubelebt, damit sie endlich die Wahrheit sehen (ἀλήθειαν διδεῖν) könne (Strom.I 33,2-3 = GCS Bd.II S.22, Z.2-6).

Clemens übernimmt dann im zweiten Buch seiner "Teppiche" die stoische Definition, wonach das Wissen (ἐπιστήμη) ein Zustand sei, der von Vernunftgründen (λόγος) nicht erschüttert werden könne: τὴν γοῦν ἐπιστήμην ὁρίζονται φιλοσόφων παῖδες ἔξιν ἀμετάπτωτον ὑπὸ λόγον (Strom.II 9,4 = GCS Bd.II S.117, Z.23-24) (203). Clemens verneint damit jeden übertriebenen Skeptizismus und vertraut auf die Sinnhaftigkeit des menschlichen Erkenntnisvermögens, das auch tatsächlich Wahrheit und Gewißheit zu erreichen vermag. Er begründet sein Vertrauen mit seinem Christusglauben, wenn er an die stoische Definition die rhetorische Frage anschließt:

ἔστιν οὖν ἄλλη τις τοιαύτη
κατάστασις ἀληθῆς θεοσε-
βείας αὐτῆς, ἥς μόνος διδάσ-
καλος ὁ λόγος; οὐκ ἔγωγε
οἶμαι.

Gibt es nun einen anderen derartigen
wahren Zustand als die Gottesfurcht,
in der der Logos allein unser Lehrer
ist? Ich für meinen Teil glaube
es nicht.

(Strom.II 9,4 = GCS Bd.II S.117 23 ff.)

Wir erleben hier wieder ein Beispiel, wie eng Clemens seine Hochachtung vor der hellenistischen Philosophie mit seinem christlichen Glauben zu verbinden sucht. Immer wieder will er zeigen, wie das, was die Philosophie an Wahren und Richtigem gefunden hat, sich auch und noch viel mehr im Christentum findet, wie alles Streben nach Erkenntnis und Wahrheit seine Erfüllung findet in Jesus Christus, der als der ewige Logos uns Gottes Offenbarung zuspricht, und der verborgen schon am Werke war, als die klassischen Philosophen ihre großartigen Gedanken zu denken vermochten. Darum schreibt er auch im 6. Buch der Stromata, daß das wahre Wissen ein sicheres Erfassen sei, das durch wahre und sichere Gründe zur Erkenntnis des Urgrundes emporführe (... ἐπὶ τὴν τῆς αἰτίας γνῶσιν ἀναγοῦσα) (Strom.VI 162,4 = GCS Bd.II S.515, Z.27-30).

Dieser ἀτίδ τῆς γνώσεως ist aber niemand anderes als der Christus-Logos, der als ewige göttliche Allvernunft alles Erkennen fundiert, und trotzdem für uns Mensch wurde im Stall zu Bethlehem (204).

Clemens zitiert im vierten Buch der Stromata einen Vers aus Euripides:

Ὀλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχη μάθησιν
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μετ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁσμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθ' ὁσῶν φύσεως
κόσμον ἀγῆρω, πῇ τε συνέστη
καὶ ὅπως καὶ ὅπως.

(Euripides, Fr.inc.910)

Zu den Glücklichen zählt, wer der Wissenschaft Reich
Sich durch Lernen erwarb.
Nicht bereitet er Leid den Bürgern der Stadt,
Nicht sinnet er je auf frevelnde Tat.
Er schauet vielmehr auf unsterblicher Welt
Nicht alternd Gesetz, und wie es entstand
Und woher und wozu.

(Übersetzung nach Stählin, Bd.IV S.104)

Dann fährt Clemens fort, Platon sage mit Recht (205), daß derjenige, der die Ideen zu schauen imstande sei, als Gott unter den Menschen leben werde (τὸν τῶν ἰδεῶν θεωρητικὸν θεὸν ἐν ἀνθρώποις ζῆσεσθαι) (Strom.IV 155,1-2 = GCS Bd.II S.317, Z.1-11). Anschließend bringt Clemens den Gedanken aus Platons Staat (p.525 B) und aus dem Theaitetos (p.173 C), daß, wenn die Seele über die irdische Schöpfung emporgestiegen und mit sich allein sei, sie mit den Urbildern verkehre (ὁμιλῇ τοῖς εἰδέσιν). Zuletzt wendet Clemens diese platonischen Gedanken ins Christliche und schreibt, eine solche mit den Urbildern verkehrende Seele sei gleichsam zu einem Engel geworden und würde mit Christus zusammensein (ὡς ἄγγελος ἡσὴ γενόμενος σὺν Χριστῷ ἔσται) (Strom.IV 155,4 = GCS Bd.II S.317, Z.15-18). Clemens deutet also den κόσμος ἰδεῶν des Plato in den Christus-Logos hinein und bejaht die für die folgende Theologie außerordentlich folgenreiche spekulative Konstruktion, wonach die platonischen Ideen Gedanken Gottes sind, (206) und zwar schöpferische Gedanken Gottes. Der Logos wird dabei als der Inbegriff dieser Ideen in Gott aufgefasst. So kann Clemens schreiben:

ὁ θεὸς δὲ ἀνάρχος, ἀρχὴ τῶν
ὅλων παντελὴς, ἀρχὴς ποιητικὸς.
ἡ μὲν οὖν ἐστὶν οὐσία, ἀρχὴ τοῦ
φυσικοῦ τόπου· καὶ ὅσον ἐστὶν
τάχαθόν, τοῦ ἡθικοῦ.
ἡ δὲ αὖ ἐστὶ νοῦς, τοῦ λογικοῦ
καὶ κριτικοῦ τόπου.

Gott ist ohne Anfang, der vollkomme-
ne Anfang von allem, der Schöpfer
des Anfangs. Insofern er Sein ist,
ist er Urgrund (207) der Wissenschaft
von der Natur, insofern er das Gute
ist, Urgrund der Sittenlehre, inso-
fern er Vernunft ist, Urgrund der
Wissenschaft vom Denken und Urteilen.
Deshalb ist der Logos auch der ein-
zige Lehrer, der Sohn der Vernunft,
des Vaters, der Erzieher der Menschen.

ὅθεν καὶ διδάσκαλος μόνος
ὁ λόγος, υἱὸς τοῦ νοῦ πατρὸς,
ὁ παιδεύων τὸν ἀνθρώπον.

(Strom.IV 162,5 = GCS Bd.II S.320, Z.17-20)

Clemens zeichnet hier ein grandioses Bild vom Gründen der Wissenschaften in Gott durch den Sohn. Hochinteressant diese doppelte Genitivverbindung υἱὸς τοῦ νοῦ πατρὸς, Sohn der Ur- und Allvernunft, Sohn des Vaters. Christus als der Logos wird so zur ἀρχὴ allen Erkennens. Als Johannes in seinem Evangelium schrieb " ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος ... καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος... καὶ ὁ λόγος σὰς ἐγένετο " (Joh 1.14) hat er eine gewaltige Geistesbewegung in Gang gesetzt, zu der viele spekulative Theologen die christlichen Jahrhunderte hindurch zu zählen sind. Clemens gebührt das Verdienst, in diese Geistesbewegung die Philosophie, die Denkkultur und die reiche Bildung der spekulativ hochbegabten Griechen eingebracht und ins Christliche hineinverwandelt zu haben.

Wir schließen diesen Abschnitt über die geistige Erkenntnis mit einem geradezu mystisch-meditativem Satz, der sich bei Clemens im sechsten Buch seiner "Teppiche" findet:

φῶς, οὗν ὁ κύριος καὶ γινῶσις
ἡ ἀληθής, εἰς ὃν μετετέθημεν.

Licht und wahre Erkenntnis also ist
der Herr, in den wir hineinverwandelt
wurden.

(Strom.VI 2,4 = GCS Bd.II S.423, Z.15-16)

Die Wahrheit

Das Wort "Wahrheit" wird in einem vierfachen Sinne gebraucht: Erstens die "logische Wahrheit": Diese ereignet sich beim Erkenntnisvorgang, wo zunächst die Sinne ein bewußtseinsimmanentes Abbild der bewußtseins-transzendenten wahrnehmbaren Wirklichkeit entwerfen, und dann der denkende Verstand über den Sachverhalt ein Urteil fällt. Das Urteil ist wahr, wenn das, was es behauptet und soweit sich das Behaupten erstreckt, mit dem Behaupteten in der an-sich-seienden Wirklichkeit übereinstimmt. Wahrheit ist hier als Relation zwischen Subjekt und Objekt gegeben. Diese Wahrheit wollen wir im folgenden mit Wahrheit-1 bezeichnen.

Zweitens die "ontologische Wahrheit": Damit etwas erkannt werden kann, muß es erkennbar sein. Dieses "Sich zeigen" des zu Erkennenden, diese "Logizität" in der ontischen Struktur des Daseienden, diese "Helle des Seins" für den Geist wollen wir mit Wahrheit-2 kennzeichnen.

Drittens die "ethisch-ästhetische Wahrheit": Das ist "wahr" im Sinne von "echt", so, wenn man von einem wahren Freund oder von wahrer Schönheit spricht. Gemeint ist hier, daß der Freund mit dem Idealbild von dem, wie ein Freund sein sollte, übereinstimmt oder doch diesem Idealbild nahe kommt, und daß der schöne Gegenstand den transsinlichen Gesetzen und Strukturen des Schönen an sich entspricht. Für diese Wahrheit wählen wir den Index Wahrheit-3.

Viertens die "theologische Wahrheit". Darunter wird Gott selbst verstanden, insofern ER Urgrund jeglicher Wahrheit ist, Urgrund der logischen, weil Gott den Menschen zum großen Staunen der Erkenntnistheoretiker in wundersamer Weise so erschaffen hat, daß die erwähnte wahre Relation zwischen Erkennendem und Erkanntem gelingen kann, der ontologischen, weil Gott als absoluter Geist und als Schöpfer aller, auch der materiellen Wirklichkeiten für die Erkennbarkeit und Geistbezogenheit des Seienden gesorgt hat, der ethisch-ästhetischen, weil Gott der absolut Gute und der absolut Schöne ist, nach dem sich wahre Güte und wahre Schönheit zu richten hat. So können wir Gott eine Sonne nennen, von der das Licht der Wahrheit ausstrahlt. Durch das Licht werden die Dinge sichtbar, wegen des Lichtes und wegen des sonnenverwandten Auges kann sich das Gesehene getreulich im Sehenden widerspiegeln. Der "theologischen Wahrheit" wollen wir den Index Wahrheit-4 zuteilen.

Es ist nunmehr unsere Aufgabe, die Schriften des Clemens durchzugehen und die wichtigsten Stellen (208), an denen von "Wahrheit" die Rede

ist, zu analysieren. Dabei sollen uns unsere vier Indices als Raster dienen, damit wir erfassen können, in welchem Sinne Clemens jeweils von "Wahrheit" spricht, und was er im einzelnen auf dem Hintergrund unseres Hauptthemas "Erkenntnis" darüber zu sagen hatte.

Beginnen wir mit dem *Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας*, der Mahnrede an die Heiden. Clemens fordert dort, die Heiden sollen ihren nichtigen Mythologien und Sagen keinen Glauben schenken, und er will die trunkenen und epheubekränzten Dichter, die diese Mythen zu Dramen gestaltet haben, samt den Satyrn und dem rasenden Schwarm der Dämonen in den Helikon und Kithairon einsperren (209), und dann die Wahrheit von oben aus dem Himmel herabholen (*κατάγωμεν ἄνωθεν ἐξ οὐρανῶν ἀληθείαν*). Diese Wahrheit, die ein überaus glänzendes Licht (*μάλιστα τηλαυγὲς ἀποστίλβουσα φῶς*) ausstrahlen läßt, soll die sich in Dunkelheit (*ἐν σκοτεινῇ*) wälzenden Menschen vom Irrtum erlösen, damit sie den Helikon und den Kithairon verlassen und dafür den Zion bewohnen (Protr. 2, 1-3 = GCS Bd. I S. 1, Z. 23 ff.). Es ist eindeutig, daß hier Clemens die Wahrheit-4 meint. Gott als die absolute Wahrheit ist es, der ein überaus glänzendes Licht aussendet und von Irrtum erlöst.

Diesen, das Wahrheitslicht aussendenden Gott nennt Clemens den Maßstab für die Wahrheit des Seienden:

Θεὸς τῆς τῶν ὄντων ἀληθείας
τὸ μέτρον. Ὡσπερ οὖν τῷ μέτρῳ
καταληπτὰ τὰ μετρούμενα,
οὕτως δὲ καὶ τῷ νοῦσαι τὸν
θεὸν μετρεῖται καὶ καταλαμβάνεται ἡ ἀλήθεια.

Gott ist für aller Dinge Wahrheit das Maß. Wie also mit dem Maßstab das zu Messende erfaßt wird, so wird auch durch die Gotteserkenntnis die Wahrheit gemessen und erfaßt.

(Protr. 69, 1 = GCS Bd. I S. 52, Z. 23-25)

Die *ὄντων ἀλήθεια*, die hier Clemens anspricht, ist offensichtlich Wahrheit-2, die ontologische Wahrheit. Für die Wahrheit der Dinge bildet Gott als absolute Wahrheit, als Wahr-Sein den Maßstab. Von ihm her haben die Dinge Sein und Wahrheit, sie müssen darum mit Blick auf den göttlichen Ursprung beurteilt und gemessen werden. Darum wird auch durch die *νοῦσαι τὸν θεόν*, die Gotteserkenntnis, die Wahrheit-2 des uns Menschen bezeugenden Seienden erfaßt. Ein überaus kühner Gedanke des Clemens! Setzt er doch voraus, daß der, welcher Wahrheit erfassen und beurteilen will, zuerst Gott erkannt haben muß. Theologisch können wir Clemens zustimmen, denn weil alle Dinge ihre Wahrheit-2 von Gott zugeschickt bekommen, kann man auch deren Maß nur erfassen, wenn man den Zuschickenden und damit

Maß-Zuteilenden vorab kennt. Aber als Philosoph und Erkenntnistheoretiker müssen wir Clemens kritisch fragen, woher er denn vor aller Erkenntnis der endlichen Seienden Gott als deren Urgrund erkannt haben will? Ob Clemens eine "angeborene Gottesidee" annimmt, ob er an ein intuitives Erfassen Gottes auf dem Grund unseres eigenen denkenden Selbst denkt? Jedenfalls begegnen wir hier einer theologisch-philosophischen Strömung, die durch alle folgenden christlichen Jahrhunderte fortströmt, die Augustinus in den Confessiones zu Gott sprechen läßt: "Du aber warst mir innerlicher als mein eigenes Inneres (III 6,11)" und die Anselm von Canterbury im Proslogion veranlaßt zu schreiben: "Fateor, domine, et gratias ago, quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor te cogitem, te amem (Prosl.Cap.I, S. 100, Z.12-13, Ausg. F.S.Schmitt, Edinburgh 1946)".

Gegen Ende seines Protreptikos ermahnt Clemens noch einmal seine Leser, ob sie, völlig stumpfsinnig und blind wie die Maulwürfe (210), ohne an etwas anderes als an das Essen zu denken, ihr ganzes Leben in der Finsternis zubringen wollen, zum bersten voll von Verderben. Doch jubelnd fährt Clemens fort:

ἔστιν, ἔστιν ἡ ἀλήθεια
ἡ κεκραγυῖα „ἐκ σκοτός
φῶς λαμβυει"

Es gibt, es gibt die Wahrheit,
die gerufen hat: "Aus der Finsternis
wird das Licht leuchten."

(Protr.115,3 = GCS Bd.I S.81, Z.21 f)

"Dieses Licht möge leuchten im verborgenen Teil des Menschen, in seinem Herzen", fährt Clemens fort, und hofft, daß damit die Strahlen der Erkenntnis (αἱ ακτῖνες τῆς γνώσεως) aufgehen mögen, um den Schüler des Lichtes, den Jünger Christi, ans Licht zu bringen (Protr.115,4 = GCS Bd.I S.81, Z.21-15). Die rufende Wahrheit, von der Clemens an dieser Stelle schreibt, ist wiederum Wahrheit-4, Gott, das Licht, das " φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον (Ἰωβ. 1,9)."

Schauen wir nunmehr in das nächste Werk des Clemens, in seinen dreibändigen Παιδαγωγός, wo sich folgende für unser Thema wichtige Stelle findet: "Es ist bewundernswert, wenn man zur Wahrheit emporblickt (πρὸς τὸ ἀληθὲς ἀναψήσαντες) und sich von der unerschöpflichen Betrachtung des wahrhaft Seienden (τῆς τοῦ ὄντως ὄντος ὁρά) ganz erfüllen läßt, wodurch man die beständige und dauernde und reine Freude genießt (Paid. II 9,3 = GCS Bd.I S.160, Z.4-7)". Die Wahrheit, zu der man hinaufblicken soll, ist natürlich wieder Wahrheit-4, Gott, als das wahre und ewige

Freude schenkende Sein. Dieses πρὸς τὸ ἀληθές ἀνασθεῖν rückt nahe an die visio beatifica, die Gottesschau der in Gott vollendeten Seligen heran. Weiterhin lesen wir im 2. Band des Paedagogus:

τὸ οὖν φῶς τοῦτο οἷ τοῦ φωτός
τοῦ ἀληθινοῦ νοὶ μὴ ἀποκλεί-
σμεν ὅτι, εἴδον δὲ εἰς ἡμᾶς
ἀποστρέφοντες, τοὺς κεκρυμμέ-
νον τὰς ὀφθαλμοῦ ἀνθρώπου φωτίσαν-
τες τὴν τε ἀλήθειαν αὐτὴν ἐποπ-
τεύσαντες καὶ τῶν ταύτης ῥευ-
μάτων μεταλαμβάνοντες.

Dieses Licht also dürfen wir, die
Söhne des wahren Lichtes, nicht
zur Tür hinaus aussperren. Inwendig
sich zu uns hinwendend müssen wir
die Augen des verborgenen Menschen
dem Lichte öffnen, die Wahrheit
selbst anschauen und die von ihr
ausgehenden Ströme aufnehmen.

(Paid. II 80,4 = GCS Bd. I S. 206, Z. 24-28)

Ein mit philosophischen und theologischen Gedanken dicht ausgefüllter Text des Clemens! Jedes Wort ist bedeutsam: Die die Wahrheit-4 Anschauenden sind "Söhne des wahren Lichtes". Das erinnert an das Johannes-evangelium: "ἦν τὸ φῶς τὸ ἀλητίνον, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον" (Joh 1,9). Das wahre Licht ist demnach der Logos, von dem es in Vers 14 heißt: "ὁὖρ ἐγένετο". Dieser Licht-Logos darf nicht zur Tür hinausgesperrt werden, was als furchtbare Möglichkeit der menschlichen Freiheit anheim gegeben ist. Sodann muß eine Hinwendung ganz nach innen vollzogen werden, hin zum verborgenen Menschen. Der Weg zur göttlichen Wahrheit-4 geht also in das innerste Innen (Augustinus, Confessiones III 6,11 !). Dort müssen die Erkenntnisaugen lichtfähig gemacht werden (τὰς ὀφθαλμοῦ φωτίζειν, eine im Deutschen schwer wiederzugebende, im Griechischen aber sehr ausdrucksstarke Wortverbindung: Augen (aktiv!) zum leuchten bringen!), dann gelingt es τὴν ἀλήθειαν αὐτὴν, veritatem ipsam, die Wahrheit selbst, anzuschauen, das heißt: Den Logos erblicken, der ὁ Θεός (Joh. 1,1) und zugleich ἡ ἀλήθεια (Joh. 14,6) ist. Von diesem Christus-Logos gehen dann Ströme des Lichtes aus, in denen die anderen nicht-göttlichen Wahrheiten sichtbar werden!

Nunmehr wenden wir uns dem Hauptwerk des Clemens zu, seinen τῶν κατὰ τὴν ἀληθῆ φιλοσοφίαν γνωστικῶν ὑπομνημάτων στρωματεῖς. Schon im Titel begegnet uns das Wort ἀληθής. Es sind die Teppiche "der wahren Philosophie". Als "wahre Philosophie" bezeichnet Clemens fast durchweg den christlichen Glauben mit Akzent darauf, daß dieser Glaube eine wahre Lehre ist, in der die Christen vom Logos und Didaskalos als dem Lehrer der Wahrheit unterrichtet werden. Die intellektuelle Grundeinstellung, durch die griechisches Denken weithin geprägt ist (211),

prägt auch das Denken unseres Clemens, und prägt sein Bemühen, die christliche Glaubensüberlieferung und Heilsbotschaft besser und tiefer zu verstehen.

Wir lesen im ersten Buch der Stromata: "Anders spricht jemand über die Wahrheit, anders legt sich die Wahrheit selbst aus (ἀλλῶς ἢ ἀληθεύει ἐξημενύσει). Ein anderes ist das Vermuten der Wahrheit (στοχασμὸς ἀληθείας), ein anderes die Wahrheit selbst. Etwas anderes ist die Ähnlichkeit (ὁμοίωσις), etwas anderes das Sein selbst (αὐτὸ τὸ ὄν). Diese wird durch Lernen und Üben gewonnen, jenes aber durch Kraft und Glauben" (Strom. I 38,4 = GCS Bd. II S. 25, Z. 12-16). Wiederum ein sehr gedrängter und inhaltsreicher Text. "Über die Wahrheit sprechen" dürfte Wahrheit-1 sein, die logische Wahrheit, denn im Sprechen werden Gedanken über Wirklichkeiten übermittelt und der Hörende erwartet, daß diese Gedanken mit der Wirklichkeit übereinstimmen, daß ihm "die Wahrheit" und keine Irrtümer oder gar Lügen mitgeteilt werden. Schwierig zu verstehen ist, was wohl Clemens mit der "sich selbst auslegenden Wahrheit" (ἐξημενύειν) meint. Entweder meint er philosophische Grundprinzipien, die, weil erste Prinzipien, keines Beweises fähig, aber auch, weil evident, weil "sich selbst auslegend", keines Beweises bedürftig sind, oder wahrscheinlicher: Die Wahrheit ist hier wieder der ewige Logos, der als der in der Zeit Mensch gewordene den Menschen klar macht, wer ER ist und warum die Hörer seiner Heilsbotschaft annehmen sollen. Es wäre auch eine Synthese des "entweder" und des "oder" denkbar, durchaus im Sinne der Theologie und Philosophie des Clemens: Der menschgewordene Logos, der sich als Jesus Christus lehrend offenbart und auslegt, wäre dann zugleich der überzeitliche Logos, der als Vernunftstruktur auf dem Grunde des Seienden die principia cognitionis, die ἀρχαὶ τῆς γνώσεως, im Bewußtsein des Denkenden auf-leuchten läßt (Evidenz). Vermuten der Wahrheit dürfte wieder Wahrheit-1 sein, denn der Vermutende hat Gedanken, von denen er nur vermutet, aber nicht sicher weiß, ob sie mit der Wirklichkeit übereinstimmen. Daß davon sich "die Wahrheit selbst" abhebt, ist klar, denn wer diese "Wahrheit selbst" denkend zu erfassen vermag, der hat sicheres, unumstößliches Wissen erworben, sein vorheriges meinen und vermuten ist beendet. Das "Sein selbst" ist für Clemens wieder Gott, der Schöpfer und der Urgrund alles Seienden, für Platon der κόσμος νοητός, die Welt der Ideen, zu der die sichtbare Welt nur in einem Verhältnis der Ähnlichkeit und der Nachahmung steht. Die endliche Welt der "Ähnlichkeiten" kann durch Lernen und Üben erfaßt und beherrscht werden, zur göttlichen Sphäre des wahren Seins dagegen kann niemand von sich aus gelangen, es muß ihm durch göttliche Kraft und durch Glaubensgnade geholfen werden.

Schlecht ist Clemens auf die σοφιστικὴ τέχνη, auf die "sophistische Kunst" zu sprechen. Diese τέχνη würde durch Reden falsche Meinungen als wahre der Seele einflößen und sich dabei der Rhetorik und der Eristik (Disputierkunst) bedienen. Clemens meint, Platon hätte die Sophistik geradezu eine Unglückskunst (κακοτεχνίαν) (212) genannt, und Aristoteles als eine Art von Diebesfertigkeit (κλοπητικὴν τινα) (213). Bei der Rhetorik, meint Clemens, sei der Ausgangspunkt das Glaubhafte, der Hauptteil die Schlußfolgerungen, das Endziel die Überzeugung und bei der Sophistik Ausgangspunkt der Schein, Hauptteil die Verbindung von Rhetorik und Dialektik und Endziel die Verblüffung. Die vielgerühmte Dialektik, schreibt Clemens, sei eine Übung der Philosophen am Wahrscheinlichen um der Fähigkeit zu widerlegen willen. Aber in alledem sei nirgends die Wahrheit (οὐδ' αὖ μοῦ δ' ἐν τούτοις ἡ ἀλήθεια) (Strom I 39, 1-5 = GCS Bd. II S. 25, Z. 30 ff.). Eindeutig klar, daß Clemens hier unter ἀλήθεια den ganzen Absatz hindurch Wahrheit-1 versteht, denn die Sophisten täuschen ja gerade kunstvoll mit ihren Reden über die wahren Sachverhalte hinweg.

Im Gegensatz zu den vielen Worten, Ansichten und Meinungen der Sophisten, ist die Wahrheit nur eine einzige. Sie wird allein durch den Sohn gefunden (ἡ δὲ εὐρεσις δι' υἱοῦ). Clemens schreibt:

μόνη δὲ ἡ κυρία αὐτῇ ἀλήθεια ἀπαρεχχείρητος, ἣν παρὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ παιδεύομεθα.

Unantastbar aber ist allein jene vollgültige Wahrheit, in der wir bei dem Sohne Gottes unterrichtet werden.

(Strom. I 97, 4 = GCS Bd. II S. 62, Z. 23-34)

Welchen Index müssen wir ἀλήθεια in diesem Text begeben? Das ist an dieser Stelle schwierig, denn wer "unterwiesen" wird, der erhält eine Lehre und die durch Lehre vermittelten "Wahrheiten" sind wahre Gedanken über Sachverhalte, also Wahrheit-1. Aber zu Wahrheit-1 paßt nicht, daß diese ἀλήθεια einzig, unantastbar und vollgültig sein soll. Die Schwierigkeit löst sich, wenn wir beachten, welches der Gegenstand der Unterweisung durch den Sohn ist: Gegenstand ist letztlich Gott in seiner liebenden, Heil spendenden Hinneigung zu den Menschen durch den Sohn. Der Sohn lehrt also über den Vater und über sich als den Sohn des Vaters. Der Vater und der Sohn sind aber "die Wahrheit selbst" (αὐτὴ ἡ ἀλήθεια), und das ist Wahrheit-4. Von dieser Wahrheit-4 muß ausgesagt werden: einzig, unantastbar und vollgültig. Weil aber Menschen Empfänger der Lehre sind, darum muß der Sohn beim Lehren Worte gebrauchen, Gedanken übermitteln, Wahrheiten-1 aussprechen, die jedoch

die Wahrheit-4 zum Ziel, zum Inhalt haben. Und weil der Lehrende als der Sohn in Wahrheit-4 gründet, dürfen die Menschen sicher sein, daß bei der Übermittlung der Wahrheiten-1 keine Irrtümer und Täuschungen unterlaufen. Die Hörenden dürfen der Allwissenheit des Sohnes trauen, welche Wahrheit garantiert.

Im 6. Buch der Stromata schreibt Clemens, daß die Seele vorbereitet und auf vielfältige Art bearbeitet werden müsse, wenn sie zum Besten zugerüstet werde (ἀρίστη κατασκευάζεσθαι), denn die Wahrheit müsse einerseits erkannt, andererseits aber auch getan werden (ἐπεὶ τῆς ἀληθείας τὸ μὲν ἔστι γνωστικόν, τὸ δὲ ποιητικόν) (Strom.VI 91,2 = GCS Bd.II S.477, Z. 23-25). Eine höchst wichtige und durch und durch christliche Bemerkung des Clemens! Gerade Jesus selber hat immer wieder verlangt, die Wahrheit zu tun und nicht nur zu wissen. Die Wahrheit über Gott entzieht sich vielfach dem Nur-Theoretiker, dieser steht immer in Gefahr, sich in seinen eigenen Gedanken zu verlieren, erst wer Gottes Wahrheit in Handeln umsetzt, dem wird beim Tun der Wahrheit die Wahrheit aufgehen und einsichtig werden!

Schließen wir mit einem Text aus dem 5. Buch der "Teppiche" (214). Dort schreibt Clemens:

εἰ τοίνυν φαμέν τι εἶναι δίκαιον,
φαμέν δὲ καὶ καλόν, ἀλλὰ καὶ
ἀλήθειάν τι λέγομεν, οὐδὲν δὲ
πώποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλ-
μοῖς εἶδόμεν ἀλλ' ἢ μόνῃ τῷ νῷ,
ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ „ἐγὼ“ φησιν
„εἰμὶ ἡ ἀλήθεια“. νῷ ἄρα θεω-
ρητὸς ὁ λόγος.

Wenn wir nun aber sagen, es gibt
etwas Gerechtes, sagen, auch etwas
Schönes (215), aber auch, wenn wir
etwas Wahrheit nennen, haben wir nie
jemals etwas derartiges mit den Augen
gesehen, sondern allein durch das
Denken. Das Wort Gottes aber spricht:
"Ich bin die Wahrheit". Also muß der
Logos durch Denken erschaut werden.
(216)

(Strom.V 16,1 = GCS Bd.II S.336, Z.2-5)

Clemens ist hier eindeutig von der Ideenlehre des Platon abhängig, der argumentiert, niemand könne etwas irdisch Sichtbares als "schön" erkennen, wüsste er nicht schon vorher und unabhängig von aller Sinneserfahrung, was "Schönheit überhaupt" sei. Interessant, daß Clemens diese platonische Argumentation auch auf "die Wahrheit" anwendet und somit wie Platon aussagt, ἡ ἀλήθεια wäre eine von den Ideen im κόσμος τῶν εἰδῶν. Als solche ist dann "Wahrheit" überzeitlich und der ontologische Grund für alles in Raum und Zeit erscheinende Wahre. "Wahrheit" wird also an dieser Textstelle von Clemens im Sinne von

Wahrheit-2 gebraucht. Nun aber folgt, wie oft bei Clemens, die Wendung und Überhöhung ins Christliche: Erzitiert Joh.14,6: Ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια. Der Logos wird, wie bei Philo von Alexandrien, als Ort und Inbegriff der platonischen Ideen aufgefaßt, aber hinzu kommt ein ganz gewaltiger und für alles echt griechische Denken unfaßbarer, ja geradezu absurder Gedanke: Dieser Logos, Urgrund aller Wahrheit, ist zugleich der Menschgewordene, der sichtbar-körperliche Jesus Christus, der nach der Darstellung des Johannesevangeliums im Abendmahlsaal auf die Frage des Thomas "Herr, wir wissen nicht wohin du gehst, wie können wir da den Weg wissen", mit diesen jedes Menschenmaß sprengenden Worten antwortet: "Ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ· οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν Πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ." (Joh. 14,6)

Damit haben wir auch genau das Zentrum der Lehre des Clemens über die Wahrheit gefunden: ἡ ἀλήθεια ist für Clemens der johanneische Christus und der johanneische Logos, verbunden mit platonischen Gedanken von der Überzeitlichkeit der Wahrheit-2 durch Fundierung in Wahrheit-4.

II

GLAUBE

Analysis fidei: die Struktur des Glaubens

Wir beginnen mit einem kurzen systematischen Entwurf der Analysis fidei: Was ist und wie geschieht "glauben" ? Dieser Entwurf soll danach als Raster dienen, um genau zu erheben, wie Clemens die Struktur des Glaubens versteht, und welche Beiträge er im einzelnen zur Glaubensproblematik liefert.

Das deutsche Wort "glauben" ist vieldeutig. Es wird in 6 verschiedenem Sinne gebraucht. Für die Analysis fidei ist eine Begriffsklärung unabdingbar, sonst entsteht Verwirrung:

- Glauben-1 = Ich glaube, daß es morgen regnen wird = Ich vermute, daß es morgen regnen wird.
- Glauben-2 = Ich glaube, daß ein Mensch dem anderen helfen sollte = Ich bin der Überzeugung, daß ein Mensch dem anderen helfen sollte.
- Glauben-3 = Ich glaube, daß unsere Mannschaft morgen gewinnen wird = Ich habe die Zuversicht, daß unsere Mannschaft morgen gewinnen wird.
- Glauben-4 = Ich glaube, was mir von einem Glaubensmittler berichtet wird = Ich halte für wahr, was mir berichtet wird.
- Glauben-5 = Ich glaube an deine Freundschaft = Ich vertraue fest auf deine Freundschaft.
- Glauben-6 = Ich glaube, obwohl es niemand wissen kann = Ich setze die Annahme weil ich will, auch ohne vernünftigen Grund.

Bei Glauben-4 im Sinne von "für wahr halten" sind vorhanden: Ein Glaubensgegenstand (das, was geglaubt wird), ein Glaubensmittler (der, dem geglaubt wird) und ein Glaubensempfänger (der, welcher glaubt). Der Glaubensmittler hat zunächst die Aufgabe, den Glaubensgegenstand richtig zu erkennen. Dabei sind die Gesetze der Noetik zu beachten. Wenn die Erkenntnis gelingt, hat der Glaubensmittler ein wahres Wissen vom Sachverhalt erworben (adaequatio intellectus ad rem). Dieses Wissen bewahrt der Mittler in seinem Gedächtnis auf. Soll dieses Wissen dem Glaubensempfänger übermittelt werden, dann muß der Mittler zum Empfänger reden und sich dabei richtig ausdrücken. Wenn der Glaubensempfänger richtig hört und richtig versteht, dann ist die Glaubensvermittlung gelungen,

der Glaubende hat ein wahres Wissen um den Glaubensgegenstand erworben, das er nun seinerzeit im Gedächtnis behalten und bei Gelegenheit einem weiteren Glaubensempfänger übermitteln kann.

Bevor der Glaubensempfänger "für wahr halten" darf, was ihm der Mittler sagt, muß er sich davon überzeugen, daß der Mittler die Wahrheit sagen kann (= nicht irrt) und daß er die Wahrheit sagen will (= nicht lügt). Der Glaubensempfänger muß also in zweifacher Hinsicht tätig werden: 1. Intellektuell, er muß das ihm Berichtete verstehen und geistig in sich aufnehmen, er muß dazu prüfen, ob der Mittler zur Erkenntnis des Sachverhaltes in der Lage war und ob sein Charakter die Gewähr bietet, daß man ihm vertrauen darf. 2. Voluntativ, er muß dem Glaubensmittler vertrauen, er hat einen Willensakt zu setzen, etwa in der Art: "Ich bin bereit für wahr zu halten, was mir der Mittler sagt, obwohl ich den Sachverhalt nicht selber durch Eigenerkenntnis nachprüfen kann."

Sollten es die Umstände erlauben, daß der Glaubensempfänger selber nachprüfen kann, wie sich die Sache verhält, dann wandelt sich sein Glaube in Erkennen. Man kann ein Wissen nur entweder durch Eigenerkenntnis oder durch Glauben unter Voraussetzung einer Fremderkenntnis erwerben, niemals auf beide Weisen zugleich.

Bei Glauben-5 "an" Jemanden, bei Glauben als vertrauende Hingabe, gibt es keinen Glaubensmittler mehr, sondern nur noch zwei Personen: Den Glaubenden, und den, "an" den geglaubt wird, dem die vertrauende Hingabe gilt. Dabei muß der Glaubende selbstverständlich überzeugt sein, daß es den, dem er Vertrauen und Hingabe schenken will, auch wirklich gibt. Das ist unter Menschen selbstverständlich (Ich glaube an deine Freundschaft!), aber beim glauben "an" Gott oder "an" den auferstandenen Christus keineswegs. Ferner muß der Glaubende überzeugt sein, daß der, dem er sich vertrauend hingeben will, dessen Wert ist. Dem Glaubensakt-5 gehen also eine Existenzerkenntnis und eine Werterkenntnis voraus.

Gott ist unsichtbar, kann also von menschlichen Sinnesorganen nicht aufgenommen werden. Gott ist der Un-Endliche, kann also von der endlichen Vernunft nicht voll begriffen werden. Wenn auch "richtige Gedanken" über Gott in der Metaphysik und in der philosophischen Gotteslehre möglich sind, so reichen diese Gedanken doch niemals aus, um Gott voll zu begreifen. Nach christlicher Überzeugung wurde darum Gott von sich aus aktiv, er hat sich offenbart in Jesus Christus. Für den Christen gilt: Gott ist Mensch geworden. (Joh 1,14 + Mt. 28,18 ff. + Lk 1,26 ff.)

Gott gibt von sich Kunde durch das, was Jesus sagte, was er tat, wie er litt und durch seine Auferstehung am dritten Tag. Diejenigen, die Jesus persönlich gekannt haben, sind die Erstzeugen, darunter besonders wichtig "die Zwölf" (οἱ δώδεκα), von Jesus in den engeren Jüngerkreis berufen und später in der Urkirche Apostel (= bevollmächtigte Abgesandte) genannt. Die Erstzeugen brauchten nicht zu glauben-4, was Jesus tat, was er erlitt, daß er als der Auferstandene sich zeigte. Das alles wußten die Erstzeugen aus eigenem Erleben. Dagegen, was Jesus sagte und lehrte, das mußten auch die Erstzeugen glauben-4, sie mußten Jesu Worte "für wahr halten". Hätten sie seine Worte "für unwahr gehalten" oder für absurd (Vgl. Joh 6,66-71), wären sie nicht seine Jünger und Apostel geworden.

Wenn auch die Erstzeugen wußten, was Jesus tat, was er sagte, wie er litt und daß er sich als der Auferstandene ihnen gezeigt hatte, so mußten sie doch von Anfang an "an" Jesus glauben, ihm Vertrauen, Hingabe, Freundschaft schenken. Glauben-5 galt auch für die Apostel.

Im Gegensatz zu den Erstzeugen müssen die Zweitzeugen zunächst einmal "für wahr halten", was ihnen von den Erstzeugen aus dem Leben Jesu berichtet wird. Wo dieser Glauben-4 verweigert wird, kann niemals Glauben-5 gesetzt werden, und eine Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden entstehen. Wer den Zeugen nicht glaubt, hat keinen Zugang zu Jesus und weiß nichts über ihn. Erst nach Glauben-4 können dann auch die Zweitzeugen die religiöse Hingabe vollziehen, "an" Jesus als dem auferstandenen Christus glauben, zu ihm beten und von ihm das Heil erhoffen. Die Zweitzeugen haben nun ihrerseits in vielen Ländern gepredigt, und so entstand eine Traditionskette, die bis in unsere Tage reicht.

Wären die späteren Gläubigen nur auf die mündliche Tradition angewiesen, bestünde die Gefahr, daß die Botschaft von Jesus als dem Christus durch Auslassungen, Zusätze, Umdeutungen bis zur Unkenntlichkeit entstellt wird. Diese Gefahr wurde gebannt, weil einige Erstzeugen und hauptsächlich Zweitzeugen jene 27 Schriften verfaßten, die dann später zum Kanon der Heiligen Schriften des Neuen Testaments vereinigt wurden. Endgültige Festlegung: Auf der Synode zu Rom im Jahre 382.

Eltern, Religionslehrer, Pfarrer sagen die Botschaft von Jesus als dem Christus jeweils der neu nachwachsenden Generation. Ohne Traditionskette wüßte fast niemand mehr, daß es diesen Jesus gegeben hatte, nur die wenigsten würden durch Zufall das NT in verstaubten Bibliotheken ausgraben. Wie die Verkündigung des Evangeliums, wie die Liturgie, so muß auch die Aufforderung, die Heiligen Schriften der Bibel zu lesen,

von Generation zu Generation in der lebendigen Gemeinschaft der Glaubenden (= in der Kirche) weitertradiert werden.

Jeder, der als Christ heute glauben will, ist zunächst auf die Generation unmittelbar vor ihm angewiesen. Der Heutige muß glauben-4, er muß "für wahr halten", was ihm über Jesus Christus mündlich und schriftlich berichtet wird. Würde er "für unwahr halten" ist der weitere Zugang zu Jesus Christus abgeschnitten, er wüßte nichts über Jesus von Nazareth, in extremer Konsequenz nicht einmal, daß Jesus je gelebt hatte. Ein glauben-5 wäre unmöglich.

Glauben-4 steht in Spannung zwischen "wahr" und "halten", zwischen dem cognitiven und dem volutativen Bereich. Bereits bei dieser ersten Stufe christlichen Glaubens ist eine Entscheidung nötig, ein Einsatz des Willens: Ich muß den Zeugen, der hinter ihnen stehenden Traditionskette, den schriftlichen Aufzeichnungen im NT vertrauen. Der Christ kann und soll sorgfältig die Quellen "historisch-kritisch" erforschen, alle Wissenschaft und alle Vernunft sind aufgerufen und gefordert, aber irgendwann muß der Heutige sich entscheiden, ob er den Zeugnissen der Urkirche trauen, ob er sich dem Glauben der Urkirche anschließen will. Ohne Wissen über das nun einmal in historischer Stunde erfolgte Christusereignis ist der eigentliche, der religiöse Glaube, ist die personal-existentielle Hingabe im Christentum unmöglich. Anders als z.B. im Buddhismus und im Hinduismus sind Glauben-4 und Glauben-5 im Christentum unlösbar ineinander verzahnt.

Ist die Entscheidung zu Gunsten der Verlässlichkeit der Zeugen und ihres Zeugnisses über Jesus als dem Christus gefallen, kann das Vertrauen in dieses Zeugnis und in die Wahrheit der von den Zeugen vollzogenen Deutungen ihres Christuserlebnisses sich durch Lebenserfahrung und immer neue Beleuchtung der positiven Argumente so steigern, daß daraus eine (subjektive) Überzeugung wird. Aus Glauben-4 wird Glauben-2.

Jetzt ist der Weg frei für Glauben-5, für glauben im eigentlichen religiösen Sinne, für die personal-existentielle Ganzhingabe, für den Glauben "an" Jesus (Credo...in unum Dominum Jesum Christum...) als dem erstandenen Herrn und Erlöser. Jetzt erst sind Gebet, Sakramente, Änderung der Lebensführung um des Glaubens willen, möglich. Dieser Glaube-5 verlangt hohen Einsatz des Willen und muß täglich neu vollzogen werden.

Aus einem solchen Glaubensleben erwächst dann eine "cognitive Rückmeldung". Wer es mit Gott und seiner Botschaft wagt, kann die Wahrheit dieser Botschaft "erfahren". Glaubenserfahrung besagt: Die Erfahrung

kommt nur unter der Bedingung der vorher gefällten Glaubensentscheidung zustande. Wer z.B. in schwerem Leid wie Christus im Garten Gethsemane (Lk 22, 39-46) sein Leid als Willen Gottes annimmt, kann eine tief innerliche Tröstung erfahren. Diese Erfahrungen melden der Vernunft die Richtigkeit der Glaubensentscheidung zurück und führen zu einem befestigten und bekenntnisfreudigen Glauben.

Glauben-1 (meinen, vermuten) ist für den religiösen Glauben unbrauchbar. Auf eine vage Vermutung hin kann niemandem zugemutet werden, seine religiöse Existenz aufzubauen. Problematisch ist, ob glauben-6 (= die voluntative Annahme ohne Vernunftgründe) in den religiösen Glaubensakt eingehen darf. Reines subjektives "Glauben wollen" als pure Annahme in der Haltung: "Ich will, daß es so sei, also ist es so" wäre Illusion, wäre Wunschdenken und einem vernunftbegabten Menschen unzumutbar. Andererseits gelangt glauben-4 nie zur Vernunftevidenz, weil ja keine Eigenkenntnis vorliegt, sondern Vertrauen in die Fremderkenntnis des Glaubensmittlers. Insofern muß der fehlende Rest zur Gewissheit durch eine Glaubensentscheidung überbrückt werden, dieser Rest ist aber glauben-6. In allem Glaubenswissen bleibt ein Rest von Dunkelheit, Zweifel können nie völlig ausgeschlossen werden.

Wir haben in unserem kurzen systematischen Entwurf über die Struktur des Glaubens den Begriff "Analysis fidei" in einem weiteren Sinne gebraucht und insbesondere die kategoriale Komponente der verschiedenen Bedeutungen des Wortes "glauben" hervorgehoben. Es sei aber daran erinnert, daß der Begriff "Analysis fidei" meistens in einem engeren Sinne verstanden wird. Er bedeutet dann die Spezialfrage: Wie erklärt sich, daß beim Übernatürlichen Glaubensakt die "auctoritas Dei revelantis" unmittelbares Motiv für die Zustimmung der Vernunft ist, und der Glaubende sich letztlich nicht auf ein Vernunftmotiv der geschaffenen Ordnung stützt? Ausgehend von Thomas (De veritate, 14,1 obi.6) wurde das Problem in der nachtridentinischen Theologie ausgiebig untersucht, so von Suarez und de Lugo und gehört nach M.Schmaus zu "den schwierigsten Fragen der ganzen Theologie". Im Abschnitt "Das Wort Gottes als Beweis" (S. 321 bis S. 334) werden wir darauf zu sprechen kommen. Im Übrigen jedoch verwende ich "Analysis fidei" im weiteren Sinne: Was ist und wie geschieht "glauben"? Wenden wir uns nunmehr wieder Clemens Alexandrinus zu. Wir betrachten zunächst den Clemens vorgegebenen Sprachgebrauch und untersuchen dann genau, wie Clemens die christliche Glaubensstruktur sieht und was er zur Analysis fidei im weiteren Sinne beiträgt.

ANALYSIS FIDEI

A

Glaube als "Für was halten"

Ich glaube etwas

Ich glaube jemandem, was er sagt

Muß vertrauen:

Daß sich der Mittler nicht irrt.

Daß der Mittler nicht lügt.

Der Glaubensempfänger
Der Glaubende
- der, welcher glaubt -

Muß richtig hören
(Gefahr: Verfehlen)

Muß das Gehörte richtig begreifen
(Gefahr: Denknäpfehen, Mißverständnis)

erweist ein Wissen um den Glaubensgegenstand

Richtigkeit

Übereinstimmung des Gehörten mit dem Gehörten
(vermeiden: Irrtum, Lüge)

Mitteilungsvergung
im Medium der Sprache

Das Gehörte in Worte fassen:

(Gefahr: Fehler im sprachlichen Ausdruck des Gehörten)

Gefordert: Mitteilungsfähigkeit

Muß sein Wissen weitergegeben werden.

Der Glaubensmittler
Wissen
- der, dem geglaubt wird -

Muß seine Persönlichkeit nach glaubwürdig sein

Wenn der Empfänger selber erkennt, kein glauben mehr!

Wahrheit

Übereinstimmung der Gedanken mit der Sache
(vermeiden: Erkenntnisfehler)

Erkenntniswegang
mit Hilfe der Sinne und des Denkens

Gefordert: Erkenntnisfähigkeit

Der Sachverhalt
Glaubensgegenstand
- das, was geglaubt wird -

ANALYSIS FIDEI

13

Glaube als "vertrauende Hingabe"

"Ich glaube "an" jemanden

Der, an den geglaubt wird, den muß es auch Wirklich geben
(Gefahr: Einbildung, Wunschkinder, Projektionen)

Existenzkenntnis

Erfahrung: direkt Oder: indirekt durch Glaubensmittler

Das Vertrauen, die Hingabe (Gefahr: Scheinhingabe)

Der Glaubende

- der, welcher sich vertram-
end hingibt -

Wertkenntnis

Der, an den geglaubt wird, muß dessen würdig sein:

1. geben sein
2. wahrhaftig sein
3. Wert und Würde zukommen
4. Lobenswerten, Liebe zeigen

tatsächlich vorhanden

Keine Sache, sondern eine
Person

Der Geglaubte

Der, an den geglaubt wird

Wert und Würde

(Gefahren: wegen der personalen
Ärlichkeit ist möglich:

Sinneswandel

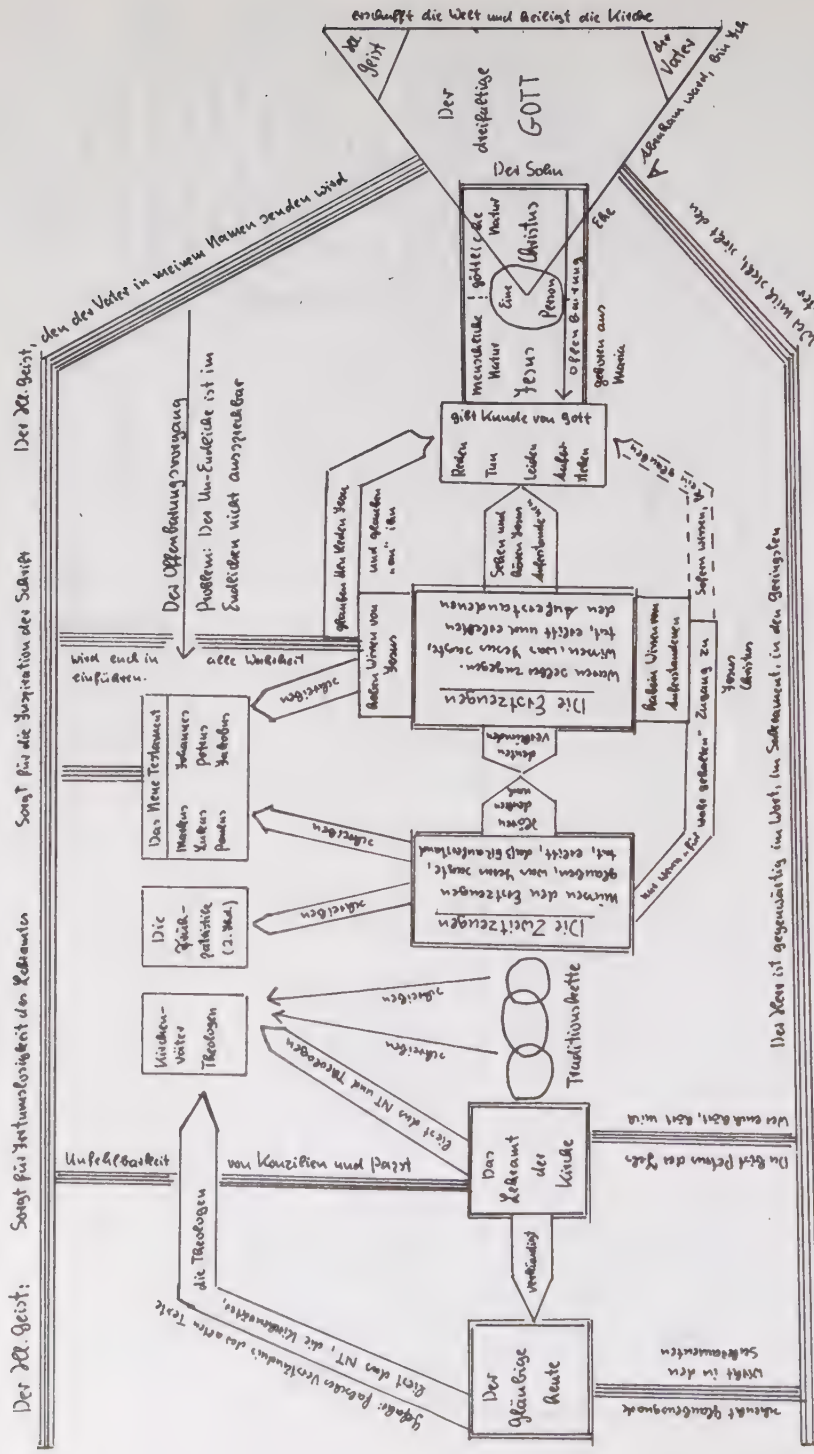
Stenches

Zerstörung von Wert und
Würde durch Sünde)

Der übernatürliche Glaube

ANALYSIS FIDEI

Der Glaube des Kirche Christi



Der hl. Geist: Sorgt für die Verkörperung des Lebens, Sorgt für die Interpretation des Schrift

Der hl. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird

ANALYSIS FIDEI

Der übernatürliche Glaube

Der Glaube des Kirche Christi

Der hl. Geist: Sorgt für die Verkörperung des Lebens, Sorgt für die Interpretation des Schrift

Der hl. Geist, den der Vater in meinem Namen senden wird

ANALYSIS FIDEI

Der übernatürliche Glaube

Der Glaube des Kirche Christi

Der Clemens vorgegebene Sprachgebrauch

Das Substantiv ἡ πίστις mit dem Adjektiv πιστός und dem Verbum πιστεύειν gehört zu den Zentralworten der griechischen Sprache von den Zeiten der Klassik an über den κοινή διάλεκτος des Hellenismus, über das Neue Testament und den Sprachgebrauch des Clemens bis in die Jahrhunderte der byzantinischen Kultur. Wir haben Zeugnisse bei den Tragikern, wir finden das Wort auf Inschriften, in der Septuaginta, bei Apokryphen wie dem Testament der 12 Patriarchen, bei Philo von Alexandria, bei Flavius Josephus und natürlich häufig im Neuen Testament, besonders im Johannesevangelium, wo πιστεύειν allein 96 mal verwendet wird. Dabei sind zwei Bedeutungsfelder zu unterscheiden: "trauen, vertrauen = glauben-5 und "für wahr halten", "von etwas überzeugt sein" = glauben-4. Beide Bedeutungsfelder sind häufig nicht scharf voneinander abgegrenzt, es gibt Überschneidungen und mannigfache Verbindungen. Wir werden bei den Analysen der Clemenstexte bemerken, daß daraus vielfältige philosophische und theologische Probleme entstehen, auch Unklarheiten und Widersprüche.

ΠΙΣΤΕΥΩ ΤΙΝΙ ist im ersten Bedeutungsfeld mit "vertrauen, sich auf jemanden verlassen, jemandem glauben" zu übersetzen, auch "jemandem etwas zutrauen, etwas von jemandem erwarten", z.B. ΠΙΣΤΕΥΩ ΤΙΝΙ ΣΙΓᾶν "ich traue jemandem zu, daß er schweigen kann". Im zweiten Bedeutungsfeld findet sich ΠΙΣΤΕΥΩ ΤΙΝΙ τι im Sinne von "ich glaube Dir etwas = ich halte für wahr, was Du sagst". Auch finden sich die Bedeutungen "sicher erwarten, zuversichtlich annehmen, erhoffen" = glauben-3, sowie "von etwas überzeugt sein" = glauben-2, zum Beispiel ΠΙΣΤΕΥΩ ΤΑΥΤΑ Ἀληθῆ εἶναι = "ich glaube, daß dies wahr ist". Das Passiv ΠΙΣΤΕΥΟΜΑΙ ὑΠΟ ΤΙΝΟΣ hat den Sinn von "ich genieße Vertrauen bei jemandem", auch ΠΙΣΤΕΥΟΜΑΙ τι = "ich werde mit etwas betraut". Der religiöse Gebrauch von πιστεύειν findet sich bereits im Heidentum, z.B. ΠΙΣΤΕΥΟΜΕΝ Εἰς τοὺς Θεούς = "wir glauben an die Götter" (auch ἐπὶ τοῖς Θεοῖς).

Sehr ansgedehnt ist der religiöse Gebrauch von πιστεύειν im Alten und Neuen Testament (Septuaginta). Diesen Gebrauch des Wortes hat Clemens bei seinen sehr umfangreichen Bibelkenntnissen, die ausschließlich anhand der Septuaginta erworben wurden, stets gegenwärtig. Auch hier wieder die beiden Bedeutungsfelder glauben-4 und glauben-5 mit zahlreichen Ableitungen und Varianten. So schreibt Paulus im 1. Korintherbrief: ἡ ἀγάπη πάντα πιστεύει = "die Liebe glaubt alles" (1 Kor 13,7), d.h. die Liebe nimmt alles an, was ihr vom Geliebten gesagt wird = glauben-4, aber in Verbindung mit Vertrauen und personaler Hingabe. Oder Elisabeth

sagt zu Maria: "μὴ ἀκράδιστα ἢ πιστεύσῃς ὅτι ἔστιν τελείωσις τοῖς λεγόμενοις αὐτῇ παρὰ κυρίου" (Lk 1,45). Auch wieder zunächst glauben-4, Maria mußte "für wahr halten", was ihr vom Engel des Herrn gesagt wurde, aber intensiv verbunden mit liebendem Vertrauen, inniger religiöser Hingabe = glauben-5. Der biblische Gebrauch von ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ = glauben-4 findet sich ferner mit Hinzufügung der Person, der geglaubt wird, so lesen wir im ersten Johannesbrief: "ὁ μὴ πιστεύων τῷ Θεῷ ψεύστην πεποιθήκει αὐτόν" (1 Joh 5,10), also wieder glauben-4: Gott wird hier als Glaubensmittler angesprochen, den man als Lügner hinstellt, wenn man seinen offenbaren Worten nicht glaubt.

Wie zu erwarten, wird ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ in den Heiligen Schriften sehr intensiv im Sinne von glauben-5 gebraucht, "an" Gott und "an" Jesus Christus glauben. Religiöser Glaube ist Glaube an die Gottheit, dabei ist der Glaubende von deren überragender Wirklichkeit überzeugt, nimmt deren Offenbarungen vertrauend als wahr an und schenkt der Gottheit restlose, anbetende Hingabe. Der religiöse Mensch, der religiös Glaubende vertraut auf die Macht und hilfsbereite Nähe der Gottheit, er weiß sich in ihrem Schutze geborgen. "Glauben an" wird im Griechischen mit "ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ εἰς" ausgedrückt, so lesen wir z.B. im Johannes Evangelium: "Ἰησοῦς εἶπεν· ὁ πιστεύων εἰς ἐμὲ οὐ πιστεύει εἰς ἐμὲ ἀλλὰ εἰς τὸν πέμψαντά με" (Joh 12,44) und Paulus schreibt im Galaterbrief: "καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ" (Gal 2,16). Schließlich betet die ganze Kirche seit dem Konzil zu Nicäa (325) und dem von Konstantinopel (381) das Grosse Glaubensbekenntnis: ΠΙΣΤΕΥΩ εἰς ἓνα Θεόν ... καὶ εἰς ἓνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν. Auch wenn Clemens das Konzil zu Nicäa noch nicht erlebt hatte, so gehört er doch ohne Zweifel zu den Vorbereitern dieses Glaubens, in dem die Innigkeit und Glut biblischen Glaubens mit der Klarheit und Gedankentiefe griechischen Denkens eine fruchtbare Synthese eingegangen sind (ὁμοούσιος τῷ πατρί).

Das Substantiv ἡ ΠΙΣΤΙς folgt der Bedeutungsbreite des Verbums ΠΙΣΤΕΥΕΙΝ. ἡ ΠΙΣΤΙς ist Glaube im Sinne von "Vertrauen, Zutrauen, Zuversicht" (Glaube-3), dann im Sinne von "das Fürwahrhalten, die Überzeugung" (Glaube-2 und Glaube-4). Ferner das, was Vertrauen erweckt: "Die Treue, die Zuverlässigkeit" (Glaube-5). ἡ ΠΙΣΤΙς wird im Heidentum gelegentlich sogar personifiziert und bedeutet dann "die Göttin der Treue". Wichtig für die Analyse unserer Clemens Texte wird sein, daß ἡ ΠΙΣΤΙς auch das bezeichnen kann, was Glauben verdient, also "Glaubwürdigkeit, Wahrhaftigkeit" und dann davon abgeleitet sogar "Beweis, Beweismittel, sichere Tatsache" (Vgl. Platon, Phaed. 70 B). In der Bibel ist ἡ ΠΙΣΤΙς das, was Vertrauen hervorruft, also "die Treue, die Zuverlässigkeit"

(z.B. 2 Tim 4,7: τὴν πίστιν τετήρηκα), ferner "das feierliche Versprechen, der Schwur", vor allem aber bedeutet ἡ πίστις "der Glaube" im religiösen Sinne (Glaube-5). πίστις Θεοῦ (Genitivus objektivus!) ist "Glaube an Gott", πίστις Θεῶν πνεύματος "Glaube an den göttlichen Geist". Oft wird das Wort "Glaube" durch besondere Zusätze deutlich als "Glaube an Christus" gekennzeichnet, z.B. πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ = Glaube "an" Jesus Christus (Rö 3,22.26 + Gal 2,16.20 + Eph 3,12 + Apk 14,12) oder πίστις εἰς Χριστόν (Apg 20,21.24 + Kol 2,5). Dafür auch öfter πίστις ἐν Χριστῷ (Gal 3,26 + Eph 1,5 + Kol 1,4). Πίστις ἐν Χριστῷ, Glaube "in" Christus, hat bei Paulus oft eine mystisch-meditative Komponente, so, wie der wahre Gnostiker des Clemens in und zusammen mit dem Λόγος Χριστός in der Überfülle der mystischen θεωρία τοῦ Θεοῦ verweilt.

Neben dem Substantiv ἡ πίστις gibt es noch das dreieindige Adjektiv πιστός in der Bedeutung "treu, zuverlässig, glaubwürdig" im Bereich des Sinnfeldes glauben-5, sowie in der Bedeutung "überzeugend, sicher, unzweifelhaft" im Bereich des Sinnfeldes glauben-4. Im nachklassischen, bereits vom Christentum mitgeprägten Sprachgebrauch wurde dieses Adjektiv durch Vorsetzen des Artikels gelegentlich substantiviert, οἱ πιστοὶ sind dann "die Gläubigen". Abgeleitet vom Adjektiv πιστός findet sich ferner das Verbum πιστώω, was von πιστεύω unterschieden werden muß. πιστόειν kontrahiert zu πιστοῦν, bedeutet "jemanden treu und zuverlässig machen, zur Treue verpflichten". Davon wiederum abgeleitet gibt es noch das Substantiv ἡ πιστότης welches mit "Treue, Redlichkeit, Glaubwürdigkeit" zu übersetzen ist.

Unsere Analyse des dem Clemens vorgegebenen Sprachgebrauches hat ergeben, daß die Wortfamilie rings um πιστεύειν etwa dasselbe breite Bedeutungsspektrum zeigt, wie das deutsche Wort "glauben", allerdings schwingt die Bedeutungsrichtung "vertrauen, treusien" im Griechischen stärker mit als im Deutschen. πιστεύειν ist, wenn man so sagen darf, "religiöser gefärbt" als im Deutschen. Eine Bedeutungsrichtung allerdings, die im Deutschen weit verbreitet ist und zu mannigfachen Unklarheiten und Mißverständnissen Anlaß gibt, fehlt im Griechischen ganz, nämlich glauben-1 = "meinen, vermuten". Dafür hat der Grieche das Wort δοκῆν mit dem Substantiv ἡ δόξα, ein Umstand, der zu größerer Klarheit bei der Erörterung der Glaubensstruktur erfreulich beiträgt, und auch bei unseren Clemenstexten zu finden ist.

Einleitende Bemerkungen zu System und Methode

Unsere Analysis fidei hat die Vieldeutigkeit des Wortes "glauben" aufgedeckt und gezeigt, wie die verschiedenen Bedeutungen beim Vollzug des christlichen Glaubens ineinanderwirken und sich gegenseitig bedingen. Das gilt auch für Clemens, zumal er dem ihm vorgegebenem Sprachgebrauch die gleiche Vieldeutigkeit des Wortes πιστεύειν entnehmen mußte wie wir Heutigen bei "glauben", mit Ausnahme von glauben-1, wofür der Grähe mit ὁμῶς ein eigenes Wort zur Verfügung hat. Es wird darum methodisch angebracht sein, in einem ersten Schritt die Texte des Clemens daraufhin zu untersuchen, in welchem Sinne er in den verschiedenen Zusammenhängen die Wortfamilie rings um ἡ πίστις verwendet und wie die verschiedenen Bedeutungen aufeinander bezogen und ineinander verschachtelt sind. Diese sprachlogischen Beziehungen und Verschachtelungen sind bedingt durch die Sachstruktur des christlichen Glaubensvollzuges, die dem Clemens in gleicher Weise vorlag, wie uns Heutigen. Die sich aus der Sachstruktur des Glaubensvollzuges ergebenden verschiedenen Bedeutungen des Wortes "glauben" werden in dieser Dissertation durchnummeriert und mit den Indices -1 bis -6 versehen. Dies geschieht um der raschen Verständigung willen, damit nicht jedesmal von neuem umständlich dargelegt werden muß, welche Glaubensbedeutung und welche damit angesprochene Sachstruktur gerade analysiert wird. Außerdem sollen diese Indices die Klarheit und Eindeutigkeit der Darlegungen fördern. Aus dem gleichen Grunde hatten wir bereits die Vieldeutigkeit des Wortes "Wahrheit" untersucht und ebenfalls Indices, von -1 bis -4, eingeführt.

Die Methode, durch Indices eine raschere und klarere Verständigung zu erreichen, wird bei dem Hauptabschnitt "Erkenntnis als Fundament für Glauben" erneut zur Anwendung kommen. Dort wird in einem einleitenden Teil zunächst systematisch erörtert werden, welche Einsichten und Erkenntnisse vorab gesichert sein müssen (praeambula fidei), ehe die christliche Glaubensgrundentscheidung vor dem Wahrheitsgewissen des Wahrheit Suchenden verantwortet werden kann. Dabei werden sich 15 solcher praeambula ergeben. Das ganze dient als Raster, um anschließend zu erheben, welchen Beitrag Clemens zur Vernunftbegründung des Glaubens seinerzeit geleistet hatte, wobei besonders interessant ist, für welche der 15 praeambula er noch kein Problembewußtsein entwickelte, und aus welchen zeitbedingten Umständen heraus dies zu erklären ist. Auf diesem methodischen Wege soll dann im Sinne einer "theologia perennis" der Beitrag des Clemens zur allen Theologen aller Zeiten aufgegebenen "Theorie der Glaubenserkenntnis" erhoben werden. Dabei könnte die Einteilung in gerade 15 praeambula auch anders vollzogen werden, zumal mehrere praeambula in sich zusammenhängen.

Glaube als "Fürwahrhalten"

Walther Völker meint (Der wahre Gnostiker, S.221/222), einem genaueren Erfassen der Gedanken des Clemens über den Glauben würden sich ungewöhnliche Schwierigkeiten in den Weg stellen, weil Clemens niemals seine Ansichten in zusammenhängenden Darstellungen ausgesprochen habe, sondern nur von Fall zu Fall mit einer bestimmten Blickrichtung. Diese Blickrichtung müsse jeweils genau ermittelt werden, um Clemens richtig zu verstehen. So seien die umfassenden Darlegungen im zweiten und fünften Buch der "Teppiche" einer Auseinandersetzung mit den Vorwürfen gewidmet, die von Seiten der griechischen Philosophie gegen den christlichen Glauben erhoben worden waren. Dieser Meinung von Walther Völker ist zuzustimmen, ich bin bei meinen Textanalysen zu der gleichen Überzeugung gekommen. Es muß also jeweils der Zusammenhang ermittelt werden, in dem die jeweiligen Darlegungen des Clemens über den Glauben stehen, und es muß der Hintergrund erhellt werden, aus dem zu verstehen ist, warum und aus welchem Anlaß Clemens sich gerade an dieser Stelle und auf diese Weise zum Glauben äußert. Wenn jedoch Völker (S.221 Z.19-22) schreibt: "Der Interpret...muß...versuchen, durch die äußere philosophische Hülle hindurchzustoßen und die christliche Substanz der Clementinischen Gedanken zu ermitteln", so ist nach meiner Meinung "philosophische Hülle" nicht der richtigen Ausdruck. Gewiß hielt Clemens die "christliche Substanz" des Glaubens für das schlechthin Entscheidende, aber die Philosophie war dem von der klassischen Philosophie der Griechen so sehr begeisterten Clemens nicht nur Hülle und Einkleidung, sondern Weg zur Wahrheit und ein hervorragend brauchbares Mittel, um den christlichen Glaubensinhalt genauer zu verstehen, tiefer zu ergründen, gegen Einwände sicherer zu begründen und in den Kosmos veritatum harmonischer einzuordnen.

Walther Völker fährt fort (S.221, Z.22-26): "Hat sich Clemens aus apologetischen Gründen bemüht, die christliche Substanz seinen Lesern nach Möglichkeit in philosophischem Gewande vorzuführen, so muß der Exeget gleichsam die umgekehrte Aufgabe zu lösen versuchen und jene wieder in ihrem ursprünglichen Sinne erfassen." Dieser Meinung kann ich nicht zustimmen und widerspreche darum auch der ähnlich gerichteten Grundtendenz in der Dissertation von Johannes Bernard "Die apologetische Methode bei Klemens von Alexandrien" (Leipzig 1968) ganz entschieden (217). Die Philosophie war für Clemens weder nur "Gewand" noch wurde sie primär aus apologetischen Gründen eingesetzt. Vielmehr gehört die Philosophie unlösbar zur geistigen Persönlichkeit des Clemens; Clemens war Philosoph

von der Wurzel her und blieb Philosoph auch und gerade als Christ. Clemens war der Überzeugung, daß der gleiche Logos den Hebräern das Gesetz und den Griechen die Philosophie gegeben habe "um die Ohren vorzubereiten für die Verkündigung (... κατὰ καιρὸν ἐδόθη νόμος μὲν καὶ προηῆται βασιβέβοις, φιλοσοφία δὲ ἔλλησι, τὰς ἀκοὰς ἐνδίδουσα πρὸς τὸ κήρυγμα.) (Strom.VI 44,1 = GCS Bd.II S.454, Z.16-18)". Darum ist für Clemens die Philosophie von den Ursprüngen her auf den christlichen Glauben hingerichtet und dazu berufen, diesen Glauben verstehend zu durchdringen und sich mit ihm innerlich zu verbinden. Clemens nennt die Philosophie "ein deutliches Abbild der Wahrheit, ein göttliches, den Griechen verliehenes Geschenk (... ἀληθείας οὖσαν εἰκόνα ἐναργῆ, θεῖαν δωρεάν ἔλλησι δεδομένην) (Strom.I 20,1 = GCS Bd.II S.13, Z.29-30)" und fürchtet keineswegs von einer trügerischen Kunst verzaubert vom Glauben abgezogen zu werden. Vielmehr sei die Philosophie eine starke Wehr und biete gewissermaßen eine Gelegenheit sich darin zu üben, die Richtigkeit des Glaubens zu beweisen (συναγυμνασίαν τινὰ πίστεως ἀποδεικτικὴν ἐκπορίσσειν.) (Strom.I 20,2 = GCS Bd.II S.14, Z.3). Der Exeget Clementinischer Texte darf also nicht versuchen die philosophische Durchdringung christlichen Glaubens, die Clemens leistet, wieder rückgängig zu machen, sondern er muß im Gegenteil bereitwillig dem Clemens beim Philosophieren über den Glauben folgen, damit er die Glaubensgedanken des Clemens zu erfassen vermag. Nur so trifft er auch die christliche Glaubenssubstanz im Sinne des Clemens, die gerade durch die Philosophie herausgearbeitet und erhellt wird (218).

Der Glaube ist für das Christwerden nach der Überzeugung des Clemens schlechthin entscheidend und fundamental. Allein die πίστις erschließt den Zugang zum Christentum. Zu diesem Glauben haben, wie Clemens den Gnostikern gegenüber betont, alle Zugang und niemand wird ausgeschlossen (κοινὴ γὰρ ἡ πίστις τῶν ἐλομένων) (Strom.VII 8,1 = GCS Bd.III S.7,Z.25). Dabei ist die Glaubensannahme eine Tat des freien Willens (τῶν ἐλομένων), die vernünftige Zustimmung einer mit freiem Willen begabten Seele (νοητῆς αὐτῆς οὐσίας λογικῆς συγκατάθεσιν) (Strom.V 3,2 = GCS Bd.II S.327,Z.24). Der freien Entscheidung zur Annahme des Glaubens geht der Unterricht (μάθησις) in den christlichen Lehren voraus. Wichtige Motive für die Glaubensannahme sind dabei Aussicht auf Lohn und Furcht vor Strafe. Der Glaube, daß solcher Lohn erhofft werden darf und daß Strafe zu fürchten ist, führt zu Buße und Taufe. Insoweit schreibt Clemens mit Recht, der Glaube sei θεμέλιον τῆς σωτηρίας (Strom.II 11,2 = GCS Bd.II S.119, Z.2). Der Wandel vom Unglauben zum Glauben ist für Clemens eine freie Tat des Menschen, aber nicht nur, sondern zugleich eine Wirkung göttlicher Gnade: χάρις δὲ ἡ πίστις (Strom.I 38,5 = GCS Bd.II S.25,

Z.16). Für Clemens wirken Freiheit und Gnade zusammen, was auch schon Le Nourry (1703) richtig beobachtet hatte: "fidem esse voluntariam, non minus tamen diserte pronuntiat illam...esse Dei donum (Le Nourry, 1185 B)." (219)

Clemens betont, daß Glaube und Verheißung eng zusammengehören: "οὐ δὲ ἢ πίστις, ἐνταῦθα ἢ ἐπαγγελία, τελείωσις δὲ ἐπαγγελίας ἢ ἀνάπαυσις." (Paed.I 29,3 = GCS Bd.I S.107, Z.23-25). Glaube ist für Clemens an dieser Stelle die Zuversicht, daß Gott, der nicht täuschen und lügen kann, auch seine Verheißungen hält und erfüllt. Das ist glauben-3 nach unserer einleitenden Analysis fidei. Aus diesen und ähnlichen Stellen hatte sich bei protestantischen Clemens Interpreten das Mißverständnis entwickelt, Clemens sei ein Vorläufer des protestantischen Fiduzial-Glaubens gewesen, der im Vertrauen auf die Verheißungen Gottes gründet. So lesen wir bereits (1559) in den Magdeburger Centurien auf Seite 46: "...hoc familiare Clemens habet, ut fidem cum fiducia coniungat" und es wird die Ansicht vorgetragen, Clemens habe bereits in allen Hauptpunkten die lutherische Rechtfertigungslehre vertreten. Dazu bemerkt W.Völker (S.227), diese irrige Meinung habe nur entstehen können, weil vereinzelte Sätze aus dem Zusammenhang herausgelöst und isoliert behandelt worden seien ohne auf gegenteilige Äußerungen des Clemens zu achten. Völker meint, es sei völlig sicher, daß Clemens unter Glauben zunächst nichts anderes als ein Fürwahrhalten der überlieferten Lehren verstanden habe, der Glaube würde sich auf die einzelnen Punkte des Symbols beziehen und eine Summe von Lehren als wahr annehmen. Diese Beobachtung von Völker ist richtig und wir wollen nun nach den einleitenden und einführenden Absätzen genau analysieren, wo, wie, warum und in welchem Zusammenhang Clemens von Glauben als einem "Fürwahrhalten" spricht (220).

Die ausführlichsten zusammenhängenden Darlegungen des Clemens über den Glauben finden wir in der ersten Hälfte des zweiten und am Anfang des fünften Buches der Stromata, in den übrigen Schriften sonst nur kürzere, verstreute Ausführungen aus verschiedenem Anlaß und in verschiedenen Zusammenhängen, im Paidagogos besonders im Zusammenhang mit der Taufe. Am Beginn des zweiten "Teppichs" gibt Clemens einen Überblick über die Themen, die im folgenden behandelt werden sollen, und kündigt Abschnitte über Glauben und Weisheit (πίστις καὶ σοφία), über Erkenntnis und Wissen (γνώσις καὶ ἐπιστήμη), über Hoffnung, Liebe, Buße, Enthaltsamkeit und über die Gottesfurcht (φόβος Θεοῦ) an. (Strom.II 1,1 = GCS Bd.II S.113, Z.9-11). Anschließend weist Clemens darauf hin, er habe sich nicht bemüht ein feines Griechisch zu schreiben, denn dieses sei nur dazu gut, die Masse von der Wahrheit abzulenken (ἵκανόν γὰρ

δὴ τοῦτο ἀποδυμῶν τῆς ἀληθείας τοῦ πολλοῦ) (Strom.II 3,1 = GCS Bd.II S.114, Z.8-9) und wer nur auf den sprachlichen Ausdruck Wert lege und sich ausschließlicly damit abgäbe, dem ginge der Inhalt verloren. (διαδιδράσκει τὰ πράγματα) (Strom.II 3,2 = GCS Bd.II S.114, Z.14). Die Wahrheit (τὸ ἀληθές) sei im übrigen unter den vielen Wahrheitslehren der Griechen (ἐν πολλοῖς τοῖς πιθανοῖς Ἑλληνικοῖς) wie das wirkliche Gesicht unter den Masken verborgen und müsse mit eifrigem Bemühen ausfindig gemacht werden (Strom.II 3,5 = GCS Bd.II S.114, Z.19-22). Clemens bringt dann eine Exegese zu einigen Versen aus dem Buch der Sprichwörter und bemerkt, die mannigfachen Wege der Weisheit würden zum Weg der Wahrheit hinführen, dieser Weg aber sei der Glaube (ὁδοτομεῖν ἐπὶ τὴν ὁδὸν τῆς ἀληθείας, ὁδὸς δὲ ἡ πίστις) (Strom.II 4,2 = GCS Bd.II S.114, Z.29 ff). Also: Clemens sagt, der Glaube sei ein Weg zur Wahrheit. In welchem Sinne spricht hier Clemens von "Glaube" und in welchem von "Wahrheit"? Ich meine, es ist glauben-4 der zu Wahrheit-1 hinführt. Der Christ, welcher der apostolischen Verkündigung glaubt, deren Lehren für wahr hält, dem wird ein wahres Wissen über die göttliche Offenbarung in Jesus Christus vermittelt. Dieses Wissen als Wahrheit-1 führt dann weiter zum Urgrund jeglicher Wahrheit, zu Gott als Wahrheit-4, dessen weltzugewandtes Antlitz der ewige in Jesus Christus menschgewordene Logos ist.

Im weiteren Verlauf seiner Exegese aus dem Buch der Sprichwörter kommt Clemens auch auf das Buch der Weisheit (Weish.7, 17-21) zu sprechen, wo ausgeführt wird, daß Gott dem Weisen untrügliche Kenntnis aller Dinge vermittele und alles Verborgene und alles Offenbare lehre. In diesem Zusammenhang prägt Clemens den stolzen Satz:

ἡ μὲν οὖν βάρβαρος φιλοσοφία,
ἣν μετέπομεν ἡμεῖς, τελεία τῷ
ὄντι καὶ ἀληθής.

Die barbarische Philosophie also,
mit der wir uns beschäftigen, ist
in der Tat vollkommen und wahr.

(Strom.II 5,1 = GCS Bd.II S.115, Z.9-10)

Clemens fährt fort, das Erlernen "unserer" Philosophie verbunden mit richtigem Wandel führe bis zum Lenker des Weltalls empor, einem schwer zu erreichenden und zu erfassenden Ziel (221). Hierzu bemerkt Karl Prüm (S.19): "Das christliche Lehrgut wird hier tatsächlich wie eines der philosophischen Systeme zunächst um seiner inhaltlichen Vollendung willen empfohlen." Es ist in der Tat sehr bezeichnend, daß Clemens den christlichen Glauben eine "Philosophie" nennt, also gewissermaßen als ein System von Lehrsätzen auffaßt, die der Glaubende "für wahr" zu halten und lernend sich anzueignen habe. Dabei sei der Lehrer kein Gerin-

gerer als der Logos Jésus Christus, der παιδαγωγός und διδάσκαλος. Eindeutig, daß in diesem Zusammenhang für Clemens glauben-4 und lernendes Bemühen unerlässliche Voraussetzungen sind, um an der vollendet wahren "barbarischen" Philosophie Anteil zu erhalten. Clemens fügt noch hinzu, daß die von Gott Erleuchteten keine trügerischen Worte hervorbrächten und keine Schlingen legten, wie die meisten Sophisten, um die jungen Leute darin zu verstricken, vielmehr erforschten diejenigen, die den Heiligen Geist besitzen, "die Tiefen Gottes" (τὰ βάθη τοῦ Θεοῦ) (222) und würden den in den Weissagungen verborgenen Lehren teilhaftig werden (Strom.II 7,3 = GCS Bd.II S.116, Z.22-27).

Nachdem Clemens StromII 8,2 die berühmte Stelle aus dem Propheten Habakuk (2,4) "Mein Gerechter aber wird aus Glauben leben" und die nicht weniger berühmte Stelle aus dem Propheten Jesaja (7,9) "Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr auch nicht verstehen" (223) kurz erwähnt hat, beginnt er damit, eine Reihe wichtiger Glaubensdefinitionen vorzulegen. Gleich am Anfang klingt der Grund an, warum sich Clemens im folgenden ausführlicher mit der Glaubensproblematik beschäftigen will:

πίστις δ�, ἣν διαβάλλουσιν	Der Glaube aber, den die Griechen
κενήν καὶ βδελύσσον νομίζοντες	verleumden, indem sie ihn für
ἑλλήνες, ...	nichtig (224) und barbarisch halten...

(Strom.II 8,4 = GCS Bd.II S.117, Z.8-9)

Später wird dieser Grund noch einmal ausführlich formuliert,

ὑποκρίνεται δ� τὴν πίστιν ἡ	Die Vermutung, die nur eine schwache
εὐκασία, ἁσθενὴς οὖσα ὑπό-	Annahme ist, gibt sich heuch-
ληγῆς, καθάπερ ὁ κόλαξ τὸν	lerisch als Glaube aus, ähnlich
ψῖλον καὶ ὁ λύκος τὸν κύνא.	wie der Rabe als Freund und der
	Wolf als Hund.

(Strom.II 16,1 = GCS Bd.II S.120, z.28 f.)

und der Haupteinwand der Glaubensgegner kann aus Strom.II 27,4 erschlossen werden, wo Clemens betont:

οὐ γάρ ἐστιν ὑπόληγῆς ἡ	nicht nämlich ist die freie Zu-
ἐκούσιος πρὸ ἀποδείξεως	stimmung vor einem Beweis ein Ver-
συγκατάθεσις, ἀλλ� συγκατά-	muten, sondern die Zustimmung zu
θεσις ἰσχυρ� τινι.	etwas Starkem.

(Strom.II 27,4 o GCS Bd.II S.127, Z.29-30)

Die gebildeten griechischen Gegner des Clemens vertraten demnach die Meinung, der christliche Glaube sei ein bloßes unbegründetes Vermuten, eine unbewiesene Annahme, nur eine *δόξα* und keine *ἐπιστήμη*. Völker schreibt (S.232) "Von hier aus versteht man es, daß der Vorwurf: ἡ... πρὸ ἀποδείξεως συγκατάθεσις für die stoische Einstellung eine geradezu tödliche Kraft besitzen mußte und daß Clemens seinerseits alles daran setzte, um ihn wirksam zu entkräften." Clemens leitet seine Abwehr gegen den tödlichen Vorwurf der Wissenschaftslosigkeit und Unbegründetheit des Glaubens dadurch ein, daß er zunächst einige Glaubensdefinitionen anführt:

πίστις δέ, ἣν διαβάλλουσα
κενήν καὶ βάρβαρον νομίζοντες
Ἕλληνες, πρόληψις ἐκούσιός ἐστι,
θεοσεβείας συγκατάθεσις.

Der Glaube aber, den die Griechen
verleumden, indem sie ihn für
nichtig und barbarisch halten,
ist eine freiwillige Vorwegnahme,
eine Zustimmung der Gottesfurcht.

(Strom.II 8,4 = GCS Bd.II S.117, Z.8-9)

Die erste Definition, die Clemens aufführt, lautet also: πίστις πρόληψις ἐκούσιος, der Glaube ist eine Vorwegnahme aus freiem Willen. "πρόληψις", nur nachklassisch und spätgriechisch etwa ab dem 3. vorchristlichen Jahrhundert gebraucht, ist von *προλαμβάνειν* abgeleitet und bedeutet "Vorwegnahme" insbesondere auch Vorwegnahme eines rhetorischen Einwandes. Der Begriff wurde dann in die Philosophie übernommen und in der Stoa viel verändert, wie Karl Prümm (S.23) darlegt. πρόληψις erhielt die Bedeutung "Vorbegriff, angeborene Vorstellung, Allgemeinvorstellung" (225) und entsprach der Bedeutung von κοινὰ ἔννοια. Mit "Vorbegriff" wollten die Philosophen darauf Aufmerksam machen, daß jeder Mensch von vornherein bestimmte Vorstellungen und Vorbegriffe mitbringt, noch bevor die wissenschaftliche Reflexion beginnt, und ohne die ein solches Beginnen auch gar nicht möglich wäre. Solche Vorbegriffe erwirbt der Mensch bereits von Kindheit an im vorwissenschaftlichen Alltag, andere Vorbegriffe sind angeboren und dem Geist als Geist immanent, weswegen die Griechen unter κοινὰ ἔννοια auch die in sich evidenten Grundsätze, z.B. mathematische Axiome, verstanden.

Wieso ist nun, so müssen wir im Sinne unserer christlichen Analysis fidei fragen, der Glaube eine πρόληψις und warum übernimmt Clemens diese philosophisch-stoische Definition in seine Darlegungen zur Verteidigung des christlichen Glaubens? Was nimmt der Glaubende vorweg? Nun, bei glauben-4 im Sinne von "Fürwahrhalten" nimmt der Glaubende die Wahrheit des ihm vom Glaubensmittler vermittelten Wissens über den

Glaubensgegenstand vorweg. Der Mittler hat den Sachverhalt selber erkannt, sein Wissen darüber ist wahr, wenn seine Erkenntnis sachgerecht war und gelungen ist. Durch Beweis und Evidenz vermag der Mittler die Wahrheit seines Wissens auch selber einzusehen. Der Glaubensempfänger jedoch hat als Hörender und nicht selbst Erkennender nur das Wissen empfangen, nicht aber die eigene Einsicht in die Wahrheit dieses Wissens vollziehen können. Er glaubt dem Glaubensmittler, er traut ihm zu, richtig erkannt zu haben und nicht zu lügen, er nimmt insoweit die Wahrheit-1 des Wissens über das Geglaubte vorweg. Später, sollte der Glaubensempfänger Gelegenheit bekommen den Sachverhalt direkt selber kennenzulernen, dann wird aus dem Vorwegnehmen ein Direktnehmen, aus dem Fürwahrhalten ein sich selber Vergewissern. Dabei wandelt sich Glaubenswissen in Erkenntniswissen um. Aus diesen Zusammenhängen heraus ist auch verständlich, warum diese πρόληψις πιστεύοντος diese Vorwegnahme des Glaubenden, eine πρόληψις ἑκούσιος genannt wird, eine Vorwegnahme aus freiem Willen. Der Glaubensempfänger muß aus seiner personalen Freiheit heraus dem Glaubensmittler glauben wollen, täte er es nicht, bliebe der Vermittlungsvorgang unvollendet, der Hörende würde sich durch sein Nichtwollen den Zugang zum Wissen über den Glaubensgegenstand abgeschnitten haben.

Die zweite Definition, die in dem inhaltsreichen Satz aus Strom.II 8,4 enthalten ist, lautet: "πίστις θεοσεβείας συγκατάθεσις ἔστιν", der Glaube ist eine Zustimmung der Gottesfurcht. Das Wort συγκατάθεσις wird ebenso wie πρόληψις erst in nachklassischer Zeit gebraucht und bedeutet "Übereinstimmung, Zustimmung, Beifall". Θεοσεβεία ist ein Zentralbegriff griechischer Frömmigkeit, ein Begriff, in dem Christen und Heiden übereinstimmen. Auch für die heidnische Religiosität war die ἐνσεβεία τῶν θεῶν, die heilige Scheu vor den Göttern, fromme Pflicht und höchste Pietät. Hier trafen sich Christen und Heiden, nur daß natürlich die Christen den Plural τῶν θεῶν durch den Singular ersetzt haben. So konnte Clemens bei der ihm aus der hellenistischen Umwelt vorgegebenen Bestimmung der πίστις als einer θεοσεβείας συγκατάθεσις anknüpfen und nachdrücklich betonen, daß der Glaube deswegen einen so hohen Rang hat, weil er eine Zustimmung zu dem sich offenbarenden Gott beinhaltet, dem nicht zu glauben-4 eine schwerste Verletzung der Frömmigkeit und Pietät bedeuten würde. Im Sinn unserer Analysis fidei liegt bei θεοσεβείας συγκατάθεσις glauben-4 vor, in Zustimmung zu dem, was Gott uns Menschen durch Jesus Christus sagen wollte, wobei selbstverständlich "für wahr" gehalten werden muß, was da offenbarend gesagt wurde, eng verbunden mit glauben-5, den⁴ die Θεοσεβεία, die Gottesfurcht und Frömmigkeit, ist eine Sache des Herzens, sie entspringt dem innersten Innen der menschlichen Person.

Das Ich des Glaubenden gibt dem sich offenbarenden unendlichen Du in Freiheit vertrauende, liebende Antwort, das Ich hält nicht nur "für wahr" was Gott durch Christus offenbarte, es tritt zu dem Offenbarten gnadenhaft in personale Beziehung von großer Intensität, der Glaubensempfänger glaubt-5 "an" den Mittler Jesus Christus und an den Vermittelten, "an" den liebenden und barmherzigen Vater.

Die dritte Glaubensdefinition übernimmt Clemens aus dem Hebräerbrief:

πίστις δὲ ἐστὶν ... "ἐλπιζομένων
ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος
οὐ βλεπομένων", κατὰ τὸν θεῶν
ἀπόστολον· "ταύτη γὰρ" μαλιστα
"ἐμαστὴρ ᾗθησαν οἱ πρεσβύτεροι·
χωρὶς δὲ πίστεως ἀδύνατόν ἐστιν
εὐδρεσθῆναι θεῷ"
(Hebr. 11, 1-2.6)

Der Glaube..."ist Grundlage des
Erhofften, Beweis für nichtgesehene
Dinge" gemäß dem göttlichen Apostel.
"Aufgrund eines solchen Glaubens"
vor allem "haben sich die Alten ein
gutes Zeugnis erworben. Ohne Glauben
aber ist es unmöglich, Gott
wohlzugefallen". (226)

(Strom. II 8,4 = GCS Bd. II S. 117, Z. 9-12)

"Grundlage des Erhofften" schließt zunächst glauben-4 ein, denn erhofft werden zukünftige Heilsgüter, von denen Gott durch Jesus Christus ankündigt, daß sie eintreffen werden. Diese Aussage Jesu über die eschatologische Zukunft muß der Glaubende "für wahr halten", sonst hat er auch nichts zu erhoffen. Ferner wird glauben-5 eingeschlossen, denn der Hoffende traut dem Hoffnung schenkenden getreuen Gott, daß er seine Verheißungen einlösen wird. Schließlich ist auch glauben-3 dabei, denn der Hoffende entwickelt die subjektive, vom Willen gesteuerte und auf Vertrauen gründende Zuversicht, daß die künftigen Güter bestimmt eintreffen werden.

"Beweis für nichtgesehene Dinge" ist eindeutig glauben-4, denn gesehen hat die Dinge nur der Glaubensmittler, nicht der Glaubensempfänger. Für den Empfänger sind es "nichtgesehene Dinge", aber der Mittler spricht über das, was er gesehen hatte und vermittelt dem Glaubenden ein Wissen über diese Dinge, allerdings nur, wenn und soweit der Glaubensempfänger "für wahr zu halten" bereit ist, was ihm der Mittler sagt. Zum "Beweis" wird der Glaube dann, wenn er einem Mittler gilt, der absolut sicher volle und wahre Erkenntnis der Sachverhalte erworben hatte, der ganz bestimmt weder irrte noch täuschte, der sich zu-dem so präzise im Sprechen auszudrücken vermochte, daß der Hörende auch richtig aufnehmen konnte, was ihm über den Glaubensgegenstand mitgeteilt werden sollte. Da für Clemens der Glaubensmittler der Logos ist, der ewige Sohn des

ewigen Vaters, wird hier für ihn die Glaubensvermittlung absolut zuverlässig, sodaß diese Art "Beweis durch Zuverlässigkeit des Zeugen" sogar von Clemens zur höchstmöglichen Form von "Beweis" erklärt werden kann:

... ἡ παρ' ἡμῶν ἀπόδειξις μόνη
 ἂν εἴη ἀληθής, ἅτε ἐκ Θεῶν
 χορηγουμένη γραφῶν, τῶν ἱερῶν
 γραμμάτων καὶ τῆς Θεοδιδάκτου
 σοφίας...

Der von uns gegebene Beweis ist
 allein der wirklich wahre, da er ja
 von den göttlichen Büchern, den heiligen
 Schriften und von der gott-
 gelehrten Weisheit geliefert wird.

(Strom.II 48,3 = GCS Bd.II S.138, Z.24-26)

Bleibt noch anzumerken, daß Clemens in sein Zitat aus dem Hebräerbrief die Wort einschiebt "κατὰ τὸν Θεῶν ἀπόστολον". Er ist also der Meinung, der Brief stamme von Paulus, was bekanntlich von der modernen historisch-kritischen Einleitungswissenschaft mit gewichtigen Argumenten bestritten wird. Eusebius von Caesarea überliefert (Hist.eccl.VI 14,23), Clemens habe den von den Paulusbriefen abweichenden Stil dadurch erklärt, daß Paulus den Hebräerbrief in hebräischer Sprache an die Hebräer geschrieben, Lukas ihn jedoch dann ins Griechische übersetzt habe. Seinen Namen hätte Paulus wegen der bei den Juden gegen ihn herrschenden Vorurteile weggelassen. Aufschlußreich ist, daß Clemens den Paulus einen "Θεῶς ἀπόστολος" nennt. Dies zeigt, wie eng Clemens mit seiner heidnischen Umwelt trotz seiner entschieden christlichen Glaubensüberzeugung verbunden blieb. Wie schon in dem Abschnitt "Clemens in seiner Zeit" ausgeführt, wurden Menschenmaß übersteigende Fähigkeiten nicht nur Göttern und vergöttlichten Heroen zugeschrieben, sondern auch einzelnen vergöttlichten Menschen. Der Begriff des Θεῶς ἀνδρός war zur Zeit des Clemens weit verbreitet, Seher, Orakelpriester, Propheten, Dichter wurden so genannt. So ist verständlich, daß Clemens dem Paulus den Ehrentitel eines Θεῶς ἀπόστολος zuerkennt, zumal Clemens als Christ von der göttlichen Berufung des Paulus vor Damaskus und seiner göttlichen Sendung als Völkerapostel überzeugt war.

Die vierte Glaubensdefinition, mit der Clemens seine Ausführungen fortsetzt, ist wieder aus dem philosophischen Bereich genommen und in der Terminologie weitgehend von der Stoa beeinflusst: (227)

ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος
 ἐννοητικὴν > ἐνωτικὴν < συγ-
 κατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν

Andere haben angegeben, der Glaube
 sei eine einigende (ἐνωτικὴ)
 Zustimmung zu einer ungesesehenen (228)

πίστιν, ὥσπερ ἀμέλει τὴν
ἀπόδειξιν ἀγνοοῦμένου πράγ-
ματος φανερὰν συγκατάθεσιν.

Sache, wie jedenfalls der Beweis
die offene (evidente) Zustimmung
zu einer >bis dahin< nichtgewußten
Sache ist.

(Übersetzung nach K.Prümm, S.21)

(Strom.II 9,1 = GCS Bd.II S.117, Z.12-15)

Otto Stählin weicht in seiner Übersetzung ganz erheblich ab:

"Andere aber definierten den Glauben als eine in Gedanken (ἐννοητική) vollzogene Anerkennung einer ungewissen Sache, wie andererseits den Beweis als die offene Anerkennung einer unbekannten Sache" (Stählin, Übersetzungswerk Bd.III S.155/156).

Im Überlieferten Text, wie er auch die aus dem 11.Jhd.stammende Handschrift Laur.V 3 (=L) bezeugt ist, lesen wir "ἐνωτικήν συγκατάθεσιν = einigende Zustimmung". Stählin meinte E.Schwartz folgend in "ἐννοητικήν συγκατάθεσιν = gedankliche Zustimmung" ändern zu sollen und bemerkt dazu (229), daß die Mithilfe der Herren Professoren E.Schwartz und U.von Wilamowitz-Moellendorff bei der Erarbeitung des Clemens Textes für die Akademie-Ausgabe (1906) zu erheblichen Conjecturen Anlaß gegeben habe. Mit K.Prümm (230) bin ich jedoch der Meinung, daß diese Änderung hier sachlich falsch ist und der überlieferte Text der ursprünglichen Handschrift beibehalten werden sollte. Die Worte ἐνωτική und φανερά sind beides Bestimmungen zu συγκατάθεσις und stehen in einem eindrucksvollen Gegensatz zueinander. Es gehört zu Glauben-4, daß ihm die Eigenevidenz abgeht und daß sich der Glaubende der Erkenntnis und Autorität des Glaubensmittlers anschließt, sich mit dieser Fremderkenntnis gewissermaßen "einigt". Die durch Beweis vermittelte Zustimmung dagegen beruht auf Eigenerkenntnis, der Beweisende verhilft dem, der den Beweis mitdenkt, zur eigenen Einsicht in den geistig offen gelegten Sachverhalt, es kommt nach geglücktem Beweis zur Evidenz. "Gedanklich" vollzogen wird dagegen jede Zustimmung, die Glaubenszustimmung ebenso wie die Erkenntniszustimmung nach gelungenem Beweisgang. Gedanklich aufgefaßt wird das, was der Glaubensmittler sagt, ebenso wie das, was der Beweisende aufzeigt. Außerdem würde die Einfügung von ἐννοητική statt des überlieferten ἐνωτική einen Hauptgedanken des nachfolgenden Satzes in unpassender Weise vorwegnehmen, wo Clemens von einer "ὁρεΐς διανοητική", von einem "in Gedanken vollzogenem", einem "intellektuellen" Streben spricht.

Wie nun ist diese vierte Glaubensdefinition im Sinne unserer Analysis fidei zu beurteilen? Zunächst ist zu beachten, daß es sich hier nicht

um eine christliche Glaubensdefinition handelt, sondern um eine philosophische. Der Begriff πίστις ist im weiteren Sinne auszulegen. Er schließt vor allem auch den nichtreligiösen, innerweltlichen und alltäglichen Glaubensvollzug unter Menschen mit ein. Ferner ist der erkenntnistheoretische Bezug dieser Definition im Sinne der Erkenntnistheorie der Stoa zu beachten. Bei Erörterung des Erkenntnisvorganges sprach bereits Platon (231) von πίστις und stellte die πίστις als eine Wissensstufe im Bereich der sinnlich erscheinenden Dinge der ἐπιστήμη entgegen, welche das Reich der Ideen, den κόσμος νοητός durch reines Denken und Wiedererinnerung zu erreichen vermag. Wahres und überzeitliches Wissen, das auf Vernunft (νοῦς) und Beweis (ἀπόδειξις) beruht, vermag die πίστις nicht zu erreichen, sondern nur ein Meinen (δοκεῖν). So wird in der Definition auch der Gegensatz zwischen πίστις, die durch einigende Zustimmung (ἐνωτική συγκατάθεσις) geschieht und der ἀπόδειξις, die allein zu einer auf Evidenz beruhenden offenen Zustimmung (φανερά συγκατάθεσις) führt, deutlich herausgearbeitet. Im übrigen ist sehr richtig dargestellt, daß der Glaube auf Zustimmung beruht. Der Glaubende muß dem Glaubensmittler zustimmen, er muß "für wahr" halten, was dieser ihm über den Glaubensgegenstand mitteilt. Im Zustimmung liegt ein stark voluntatives Element, ohne Wollen kein Zustimmung, und ohne "halten wollen" kommt niemals ein "Für-wahr-halten" zustande. Es ist also in der Definition sehr richtig der Vorgang erfaßt worden, der bei glauben-4 ablaufen muß, vor allem auch durch die scharfsinnige Beifügung von "ἐνωτική" zur συγκατάθεσις. Der Glaubende muß sich tatsächlich mit dem "einen", was ihm der Mittler sagt, er muß dessen Gedanken über den Glaubensgegenstand in sich aufnehmen und dann "für wahr setzen", ohne selbst Kenntnis über den Gegenstand zu haben. Darin schwingt auch ein starkes Moment von "Vertrauen" mit, was im griechischen Wort πιστεύειν stärker mitenthalten ist als im deutschen Wort "glauben". Die Definition sagt also sehr richtig, daß glauben-4 nie ohne glauben-5 auskommt, daß niemand "für wahr halten" darf, der sich nicht vorher überzeugt hat, daß man dem Mittler trauen darf. Blindes "Fürwahrhalten" ohne Blick auf die Glaubwürdigkeit des Glaubenszeugen würde den Vorwurf sträflicher Leichtfertigkeit verdienen und gerade das "Stehen in Wahrheit" gefährden, um das es doch auch dem Glaubenden ebenso wie dem Erkennenden geht.

Sehr gut wird in der Definition weiterhin ausgedrückt, daß die einigende Zustimmung zu einem nicht gesehenem, zu einem vom Glaubensempfänger nicht selber erkanntem Sachverhalt erfolgt, daß der Glaube also Vermittlung von Fremderkenntnis durch Vertrauen in die Autorität der Vermittelnden bedeutet. Wie Clemens dürfen wir daher die stoische Definition "πίστις ἐστὶ συγκατάθεσις ἐνωτικὴ ἀφανοῦς πραγμάτων" als zutreffend und gut

formuliert anerkennen, müssen aber ausdrücklich hinzufügen, daß es sich noch nicht um christlichen Glauben im theologischen Sinne handelt, sondern um Glauben im allgemeinmenschlichen und philosophischen Sinne. Das Problem, wie christlicher Glaube zu seiner ἀπόδειξις kommt, zu seiner Gewißheit, ohne die ganzpersonale und absolute religiöse Hingabe nicht möglich sind, bleibt noch offen. Die weiteren Ausführungen in dieser Dissertation werden zeigen, wie intensiv dieses Problem von Clemens erkannt wurde, und wie sehr er sich um eine christliche Lösung bemühte, wurde doch den Christen schon damals von den Gebildeten vorgeworfen, ihr Glaube sei eine unbewiesene, unbegründete, vom Inhalt her sogar absurde Annahme, eine Art von verstandeswidrigem Wunschdenken.

Der Satz Strom. II 9,2, den Clemens auf die vierte Glaubensdefinition folgen läßt, ist ganz besonders schwer verständlich. Ich habe mich um eine möglichst wörtliche Übersetzung bemüht:

εἰ μὲν οὖν προαίρεσις ἐστίν,
ὁρεκτικὴ πινος οὔσα, ἡ ὄρεξις
νῦν διανοητικὴ, ἐπεὶ δὲ πράξεως
ἀρχὴ ἡ προαίρεσις, πίστις
ζυγίσκεται ἀρχῇ πράξεως,
θεμέλιος ἔμφορος προαιρέσεως,
προαποδεικνύντος τινὸς αὐτῷ
διὰ τῆς πίστεως τὴν ἀπόδειξιν.

Wenn er (der Glaube) also eine Vorauswahl ist, strebende nach etwas, ist das Streben jetzt ein vernunftgerechtes. Daßer die Vorauswahl Anfang des Handelns ist, wird der Glaube erfunden als Anfang des Handelns, als Grundlage vernünftiger Vorauswahl, vorausbeweisender Jemandem den Beweis durch den Glauben.

(Strom. II ⁹ 2 - GCS Bd. II S. 117, Z. 15-18)

Die Übersetzungen von Otto Stählin und Karl Prümm weichen vom Wortlaut erheblich ab und schließen dadurch bereits eine Interpretation des Übersetzers mit ein:

Stählin:

Wenn nun der Glaube ein Vorsatz ist, der in dem Streben nach irgend etwas besteht, so handelt es sich hier um ein Streben, das in Gedanken vor sich geht; da aber der Vorsatz den Anfang zum Handeln bildet, so erweist sich der Glaube als Anfang zum Handeln, als die Grundlage für ei-

Prümm:

Wenn er (der Glaube) nun eine Entscheidung ist, d.h. eine Art des Strebens, so ist doch das Streben ein intellektuelles. Daßer die Entscheidung Ausgang des Handelns ist, so erweist sich der Glaube als Ausgang des Handelns, als dessen Grundlegung durch vernünftige Wahl, wobei mir einer durch den Glauben

nen verständigen Vorsatz, indem man sich durch den Glauben schon im voraus den Beweis verschafft.

den erforderlichen Nachweis erbringt.

(Stählin, Übersetzungswerk, Bd.III S.156, Z.1-8)

(K.Prümm, S. 21, letzter Absatz)

Walther Völker bemerkt zu dieser Textstelle: "Der Abschnitt ist recht kompliziert, und ich bin mir nicht sicher, ob ich ihn richtig verstanden habe... Ist die πίστις eine προδίδεσις, so ist sie damit auch ἀρχὴ προδίδεως. Bis hierher ist alles klar; das Folgende scheint mir aber insofern einen Sprung zu enthalten, als der Glaube erst eine προδίδεσις sein soll (Z.15), dann aber plötzlich θεμέλιος ... προδίδεως (Z.17). Letzteres braucht aber Clemens, um seinen Beweis überhaupt durchführen zu können: προαποδεικνύοντος τινὸς αὐτῷ διὰ τῆς πίστεως τὴν ἀπόδειξιν (Z.17 f.), d.h. doch wohl, daß der Glaube den Beweis für den Vorsatz liefert. Damit hätte Clemens jenen empfohlen und seine Gegner zum Aufhören gezwungen. Der Glaube ist "Beweis" und hat Bedeutung für die Ethik. Alles ist recht wenig überzeugend und mutet reichlich sophistisch an, ist aber lehrreich, weil es zeigt, welche Mühe sich Clemens gibt, philosophische Einwände zu entkräften."

(W.Völker, S.239, Anm.1)

(232)

Versuchen wir nunmehr auf dem Hintergrund unserer Analysis fidei zu verstehen und zu würdigen, was Clemens mit dem schwierigen Text Strom. I 9,2 sagen will: Clemens knüpft an die erste Glaubensdefinition "πίστις, πρόληψις ἱκούσιος" an, und ersetzt nun unter der Hand das Wort "πρόληψις" durch "προαίρεσις" (233): εἰ μὲν οὖν (zu ergänzen: πίστις) προαίρεσις ἔστιν. Dadurch hat er sich für "Glauben" eine reiche und noch in sich ungeschiedene Bedeutungsfülle gesichert, aus der je nach Gang der Argumentation die jeweils geeignete Bedeutung herausgeholt werden kann. Mit πρόληψις war bereits zweierlei mitgesetzt: der Glaube ist eine "Vorwegnahme" und der Glaube ist eine Art "Vorbegriff". Mit "Vorwegnahme" konnte Clemens, wie schon ausgeführt, ausdrücken, daß der Glaube-4 die Wahrheit über den Glaubensgegenstand "vorwegnimmt" aufgrund der Autorität des Glaubensmittlers, mit "Vorbegriff" konnte Clemens zusätzlich darauf hinweisen, daß nicht nur der Christ durch glauben einen "Vorbegriff" für sein Heil und für seine wachsende Glaubenserkenntnis (γνώσις) mitbringen muß, sondern daß dies auch alle Wissenschaftler tun müssen, weil ohne in der vorwissenschaftlichen Alltagssprache gewonnene "Vorbegriffe" keine wissenschaftliche Reflexion

beginnen kann und also auch die ἐπιστήμη insoweit auf "Glauben" angewiesen ist. Mit "προαίρεσις" erschließt sich Clemens nunmehr zusätzlich weitere, für seine Argumentation wichtige Bedeutungsfelder. In "προαίρεσις" steckt das Verbum "αἵρω" mit den Bedeutungen "nehmen, ergreifen, erlangen" und im Medium "für sich als das Seinige nehmen, wählen, erwählen, wünschen, wollen". Zusammen mit der Vorsilbe "προ" bedeutet dann das Substantiv "ἡ προαίρεσις" "Vorauswahl, Entschluß, Vorsatz, Streben, bewußte Absicht", außerdem "Grundsatz, Gesinnung" und sogar "wissenschaftlicher Lehrsatz, wissenschaftlicher Grundsatz". Wenn ich mich in meiner Übersetzung für "Vorauswahl" entschieden habe, dann ist das die möglichst wortgetreue Wiedergabe von "προαίρεσις" aber die anderen Bedeutungen schwingen für den Griechen ungeschieden mit, sobald er dieses Wort schreibt oder liest. In der Tat passen die Bedeutungsreihen für den christlichen Glauben sehr gut, denn "vorausgewählt" wird das wahre Wissen über den Glaubensgegenstand, vermittelt durch den Glaubenszeugen und gesichert durch dessen Autorität, die im Falle Jesu Christi sogar absolute und göttliche Autorität ist. Ein "Entschluß" ist der Glaubensakt allemal, er wurzelt im freien Ich des Glaubenwollenden, er beinhaltet weiterhin den "Vorsatz", nach den Konsequenzen des Glaubens auch zu leben und ohne Zweifel ist der Glaube außerdem ein "Streben" nach dem verheißenen Heil. Daß ferner der Glaube eine "Gesinnung" einschließt, wird niemand bestreiten wollen und daß "προαίρεσις" sogar die Bedeutung "wissenschaftlicher Grundsatz" miteinschließt, ist für Clemens besonders wichtig, weil er den Vorwurf der gebildeten Griechen, der christliche Glaube sei nur eine unbewiesene Annahme (ὑπόληψις ἄνευ ἀποδείξεως) entkräften und den Glauben als Fundament seiner γνῶσις (= Erkenntnis durch und im Glauben) erweisen muß.

So geht Clemens in seinem Text auch sehr folgerichtig weiter, wenn er schreibt, die "πίστις" als "προαίρεσις" sei eine "ὁρεξις", ein Streben, und zwar eine "ὁρεξις διανοητική" ein vernünftiges Streben (234). Dieses "διανοητικός" ist für Clemens sehr wichtig, weil er den Vorwurf der "Wissenschaftslosigkeit" der christlichen Glaubensannahme zurückweisen muß und im Gegenteil davon überzeugt ist, daß der Glaube zu höchstem Wissen (γνῶσις) aufsteigen kann durch die Wirksamkeit des Λόγος διδάσκαλος jenes Λόγος der als der Menschgewordene Stifter der christlichen Glaubengemeinschaft und zugleich als der Λόγος τοῦ πατρὸς Fundament jeder "Logizität", jeder Wissenschaft und aller Wahrheit ist. Clemens fährt fort, die προαίρεσις sei ἀρχὴ πράξεως (235), Anfang des Handelns, wobei zu beachten ist, daß das griechische Wort "ἀρχή" sehr bedeutungsgeladen ist und außer "Anfang und Ausgang" auch die Bedeutung "Urgrund" mit einschließt. Diese Bedeutungstiefe

wird vom Griechen mitgedacht, sobald er das Wort "ἀρχή" zu hören oder zu lesen bekommt. Clemens schließt nun aus seiner Gleichsetzung von πίστις und προαίρεσις logisch richtig weiter, daß sich demnach der Glaube als Anfang des Handelns erweist (πίστις εὐρίσκεται ἀρχὴ προαίρεως). Können wir Clemens darin zustimmen, inwieweit hat er mit dieser Bestimmung Recht? Nun, ohne Zweifel drängt christlicher Glaube zum christlichen Handeln und setzt christliches Handeln umgekehrt Glauben voraus. Wer nicht "für wahr hält", daß Gott Gebote gegeben hat, wird sich auch nicht um Gottes willen darum bemühen, diese Gebote zu halten, und wer nicht glaubt, daß die Anweisungen der Bergpredigt vom heiligen Gott, vom Urgrund aller Heiligkeit und Sittlichkeit, gegeben wurden, der wird viele dieser Anweisungen für unerfüllbar, übertrieben, ja für absurd halten (z.B. Mt 5,38-48). Außerdem gilt, daß auch προαίρεσις im einfachen, nichtreligiösen Sinne von "Vorauswahl" jedem Handeln vorausgehen muß, denn jeder, der handeln will, muß erst "in Gedanken" (διανοητικὴ !) das Ziel des Handelns wählen, den Zweck, warum das Handeln inganggesetzt werden soll. Außerdem muß er voraus die geeigneten Mittel erkennen (νοεῖν) und wählen (προαίρεῖν), die geeignet sind, beim Handeln das erstrebte (ὄρεξις !) Ziel zu erreichen. Ist dieses Ziel das ewige Leben und die unbegrenzte Glückseligkeit, so leuchtet sofort ein, daß für uns irdische Menschen der theologische Glaube die ἀρχή dieses Zieles genannt werden kann und muß. Unter Christen wird der Satz "πίστις ἀρχὴ τῆς σωτηρίας" von niemandem bestritten.

Soweit war im Text die logische Folgerichtigkeit von Clemens gewahrt worden. Doch jetzt kommt ein seltsamer Sprung: πίστις εὐρίσκεται ... θεμέλιος ἔμψυχος προαίρεσέως (Der Glaube wird erfunden...als Grundlage vernünftiger Vorauswahl). Am Anfang war festgestellt worden: πίστις προαίρεσις ἐστίν, der Glaube ist also selber eine Vorauswahl. Wieso kann er nun, so müssen wir Clemens kritisch fragen, zugleich die Grundlage dieser Vorauswahl, also die Grundlage von sich selber sein ?! Anschließend wird der Text des Clemens bis zur Unverständlichkeit dunkel: προαποδείκνυντος τινὸς αὐτῷ διὰ τῆς πίστεως τὴν ἀπόδειξιν. Das Wort "ἀποδείκνυμι" hat die Bedeutung "beweisen, erweisen, aufweisen", προαποδείκνυμι ist also mit "voraus-beweisen" zu übersetzen. Im Text steht der Genitiv des Partizip Präsens aktiv, also attributiv bezogen auf das vorausgehende ἔμψυχος προαίρεσέως demnach wäre die Vorauswahl, deren Grundlage der Glaube sein soll, außer "vernünftig" auch noch "vorausbeweisend". Wieso beweisend? müssen wir Clemens fragen. Die Vorauswahl wählt als Anfang des Handelns "vernünftig" das Ziel und die Mittel des Handelns, der Glaubende wählt das ewige Leben und die Heilswege dahin, aber wer "beweist" denn hier wem was? Im Clemenstext jedenfalls wird

nun behauptet, die vernünftige Vorauswahl sei eine "vorausbeweisende den Beweis durch den Glauben" (?). Stählin interpretiert "...indem man sich durch den Glauben schon im Voraus den Beweis verschafft", und K.Prümm "...wobei mir einer durch den Glauben den erforderlichen Nachweis erbringt." Jedenfalls klingt an, daß Clemens den Glauben für einen "Beweis" hält und somit der "barbarischen Philosophie" keineswegs der Wissenschaftscharakter abgeht, wie die Anhänger der "hellenischen Philosophie" den Christen lautstark vorwerfen. Wir erinnern uns an die Stelle Strom.II 48,3 (= GCS: Bd.II S.138, Z.24-26), die wir schon weiter oben angeführt hatten, wo Clemens behauptet, der von den Christen gegebene Beweis sei sogar der allein wirklich wahre, da er von den göttlichen Büchern, den heiligen Schriften und von der gottgelehrten Weisheit geliefert wurde.

Nach den vier Glaubensdefinitionen und dem schwierigen Text Strom.II 9,2 kommt Clemens darauf zu sprechen, daß die Jünger der Philosophie das wissenschaftlich fundierte Wissen (ἐπιστήμη) einen Zustand nennen, der von Vernunftgründen (λόγος) nicht erschüttert werden kann, und fügt die rhetorische Frage an, ob es einen anderen derartigen Zustand gäbe als die Gottesfurcht (θεοσεβεία), in welcher der alleinige Lehrer der Logos ist (μόνος διδάσκαλος ὁ λόγος) ? (Strom.II 9,4 = GCS Bd.II S.117, Z.21 bis S.118 Z.1). Damit erreicht Clemens sein Zentralargument, daß der christliche Glaube deswegen absolute Sicherheit beansprechen dürfe, weil er vom ewigen Logos selbst gelehrt sei. Wir werden dieses Zentralargument in einem späteren Abschnitt dieser Dissertation ausführlich erörtern und würdigen, für unser gegenwärtiges Thema "Glaube als Fürwahrhalten" ist bedeutsam, daß Clemens vielemale und mit Nachdruck den Logos einen "Lehrer" (διδάσκαλος) nennt. Ein Schüler hält "für wahr" was ihm der Lehrer als zu lernen vorträgt. Es ist also ohne Zweifel, daß die Komponente des "Fürwahrhaltens" im christlichen Glaubensvollzug von Clemens stark betont wird und er den typisch griechischen Intellektualismus eng mit dem Glauben verbindet. Einige Abschnitte weiter lesen wir, nachdem Clemens die irrigen Meinungen der häretischen Gnostiker Basileides und Valentinus zurückgewiesen hatte, diesen grundlegenden und folgenreichen Satz:

... ὅτι εἰλόμεθα τὴν ζωὴν
καὶ τῷ θεῷ διὰ τῆς ἐκείνου
φωνῆς πεπιστευόμεν· καὶ
ὁ τῷ λόγῳ πιστεύσας πῶ οὔτεν
τὸ πρᾶγμα ἀληθές· ἀληθεὶα
γὰρ ὁ λόγος· ὁ δὲ ἀπιστήσας

...da wir das Leben wählten und
Gott durch jenes (des Herrn) Stimme
geglaubt haben. Und der dem Wort
geglaubt habende weiß, daß der Sach-
verhalt wahr ist. Wahrheit nämlich
ist der Logos. Wer aber dem

τῷ λέγοντι ἠπίστησε τῷ θεῷ.

Sprechenden nicht glaubte, hat
Gott nicht geglaubt (236).

(Strom.II 12,1 = GCS Bd.II S.119, Z.7-10)

Also: Der Herr Jesus Christus spricht und lehrt. Die das Leben Wählenden glauben-4, halten "für wahr", was Jesus sagt. Durch die Stimme Jesu glauben sie Gott selbst, d.h. sie halten für wahr, was Gott selber in Christus sagt. Christus und Gott werden von Clemens ineins gesetzt. "Wer dem gesprochenen Wort (τῷ λόγῳ) glaubt, weiß daß der Sachverhalt (πράγμα) wahr ist, denn Wahrheit ist das Wort (ὁ λόγος)." Clemens nutzt also die Bedeutungsbreite und Bedeutungstiefe von "λόγος" bewußt aus. Zunächst ist "Wort" das, was Jesus sagt. Dann ist Jesus selber im johanneischen Sinne "das Wort", das "ewige Wort", der "Logos Gottes", und von diesem Wort gilt Joh.14,6: ἐγώ εἰμι ἡ ἀλήθεια. Nunmehr hat Clemens die absolute Wahrheitssicherung für das gefunden, was durch Jesus zu glauben-4 gelehrt wurde. Der Glaubende weiß (οἶδα) jetzt, daß das von Jesus Christus dem ewigen Wort des ewigen Vaters Mitgeteilte ganz sicher wahr ist. Wer aber dem Sprechenden (τῷ λέγοντι), dem κύριος Ἰησοῦς Χριστός nicht glaubt, der hat Gott nicht geglaubt. Gott aber nicht glauben zu wollen wäre im höchsten Grade vermessen und frevelhaft. Im fünften Buch der Stromata schreibt Clemens ausdrücklich:

τίς οὖν οὕτως ἀθεός
ἀπιστεῖν θεῷ καὶ τὰς
ἀποδείξεις ὡς παρὰ ἀνθρώ-
πων ἀπατεῖν τοῦ θεοῦ;

Wer also wollte so gottlos sein
Gott nicht zu glauben und wollte
von Gott Beweise verlangen wie
von Menschen?

(Strom.V 6,1 = GCS Bd.II S.329, Z.7-9)

Ohne jetzt schon auf die erheblichen fundamentaltheologischen Probleme, die in diesen Gedankengängen des Clemens enthalten sind, einzugehen, ist festzuhalten: Der Glaube hat für Clemens eine ausgeprägte intellektualistische Komponente. Es wird gelehrt, gesprochen, gehört, gelernt, "für wahr" gehalten, es entsteht ein System von "Lehrsätzen" in denen der christliche Glaubensinhalt vermittelt wird. Es werden "Glaubenswahrheiten" (im Plural!) zu glauben vorgelegt und zwar absolut verpflichtend vorgelegt, denn wer "wollte so gottlos sein, Gott nicht zu glauben?"

Hier steht Clemens in einem dogmatischen Traditionsstrom und hat für seine Person diesen Strom kräftig zum strömen angetrieben, der in die Definition des ersten Vatikanischen Konzils (Sessio IV, 18. Juli 1870)

mündet: "Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus: Romanum Pontificioem, cum ex cathedra loquitur,...per assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit. ideoque eiusmodi Romani Pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse. Si quis autem huic Nostrae definitioni contradicere, quod Deus avertat, praesumpserit: anathema sit." (Denzinger-Schönmetz 3074, S.601)

Ohne Zweifel haben hier die Glaubenden "für wahr zu halten", was ihnen an Lehrsätzen (doctrina, dogmata) gelehrt wird (loquitur, docemus et definimus). Dieses "Fürwahrhalten" verpflichtet iure divino absolut (anathema sit), denn durch die "promissio in beato Petro" steht hinter dem definierenden Romanus Pontifex Christus selber, der Divinus Redemptor: es ist der Λόγος-Διδάσκαλος des Clemens.

Sehr deutlich schreibt Clemens über Predigt und Lehre und über Glauben als "Fürwahrhalten" in Strom^{II} 25,1-3 (= GCS Bd.II S.126, Z.8-16): "Herr, wer glaubte unserer Predigt (τῇ ἀκοῇ ἡμῶν) ? sagt Iesaias (237). Denn der Glaube kommt aus der Predigt, die Predigt durch das Wort Gottes (διὰ ῥήματος Θεοῦ) sagt der Apostel (238). Wie sollen sie ihn nun anrufen, ohne zum Glauben an ihn gekommen zu sein ? (εἰς δὲ οὐκ ἐπίσ-τινεν;) Wie sollen sie an ihn glauben, ohne von ihm gehört zu haben ? Wie sollen sie aber hören, ohne daß einer predigt ? Wie sollen sie aber predigen, wenn sie nicht dazu gesandt sind ? Wie geschrieben steht: Wie willkommen sind die Füße derer, die frohe Botschaft bringen! (239) Siehst du, wie er den Glauben über das Hören und die Predigt der Apostel hinweg auf das Wort des Herrn (τὸ ῥῆμα κυρίου) und den Sohn Gottes zurückführt ? Begreifen wir noch nicht, daß das Wort des Herrn als Beweis gelten muß ? (οὐδέπω συνίεμεν ἀπόδειξιν εἶναι τὸ ῥῆμα κυρίου;) (Übersetzung nach Stählin, Übersetzungswerk Bd.III S.168, Z.12-25)

Hier wird von Clemens das Ergebnis unserer Analysis fidei voll bestätigt. Ohne glauben-4 sind glauben-5 und glauben-3 unmöglich. Niemand kann Gott und den erhöhten Herrn Christus vertrauensvoll anrufen (=glauben-3), ohne zum Glauben an Gott und an Christus gekommen zu sein (=glauben-5). Niemand kann an Christus glauben, dem nicht über Christus gepredigt wurde und der für wahr hält, was die Zeugen über Jesu Leben, über seine Lehren und über seine Auferstehung glaubwürdig berichten (= glauben-4). Sodann vollzieht Clemens wieder den fundamentaltheologischen Schluß, daß, wenn die Predigt auf den Auferstandenen und dessen Predigtvollmacht zurückgeht, Gott es ist, der spricht, jener Gott,

der über absolutes Wissen verfügt und weder irren noch lügen kann. Somit wird die Autorität des sich in Christus offenbarenden Gottes zum Beweis für die Wahrheit des Gepredigten.

Clemens bringt Strom.II 25,4 einen bildhaften Vergleich, um zu erklären wie beim Entstehen des Glaubens das Sprechen des Glaubensmittlers zusammenwirken muß mit dem Hören des Glaubensempfängers. Er weist auf das Ballspiel (τὸ σφαγίζειν) hin und bemerkt, wie das Ballspielen nicht nur von dem abhängt, der den Ball kunstgerecht wirft, sondern auch jemanden brauche, der den Ball geschickt auffängt, so gilt...

... οὕτω καὶ τὴν διδασκαλίαν
ἀξιόπιστον εἶναι συμβέβηκεν,
ὅταν ἡ πίστις τῶν ἀκροαμένων,
τέχνη τις ὡς εἶπεν ὑπάσχευσα
φυσικὴ, πρὸς μάθησιν συλλαμ-
βάνη.

"...daß die Lehre nur dann glaubwürdig zu sein sich ereignet, wenn der Glaube der Hörenden, vorhanden sozusagen als eine natürliche Fähigkeit, beim Lernen mithilft."

(Strom.II 25,4 = GCS Bd.II S.126, Z.19-21)

Clemens hat also sehr gut beobachtet, daß beim glauben-4 eine Wechselwirkung zwischen Glaubensmittler und Glaubensempfänger stattfindet. Beide müssen wollen und können. Will der Mittler sein wahres Wissen um den Sachverhalt nicht weitergeben, oder kann er dies aus mangelnder Sprachfähigkeit nicht tun, so kommt beim Empfänger auch kein Glaubenswissen an. Umgekehrt: Will der Glaubensempfänger nicht hinhören, oder kann er dies mangels Hörfähigkeit nicht tun, so empfängt er auch kein Wissen über den von ihm ja nicht einsehbaren Sachverhalt. Wollen und Können sind also zum Gelingen des Glaubensvorganges unbedingt erforderlich, wobei Clemens interessanterweise bemerkt, das Glaubekönnen sei sozusagen eine natürliche Fähigkeit (τέχνη τις ὡς εἶπεν φυσική). Aber diese Fähigkeit untersteht der Freiheit des Willens. Wer nicht hinhören will, oder wer trotz hören nicht bereit ist "für wahr" zu halten, der kann nie Empfänger von Glaubenswissen werden. Er schließt sich vom Wissen über den Glaubensgegenstand, vom Wissen über die Sachverhalte aus. So fährt Clemens in Strom.II 26,1 richtig fort, die Fruchtbarkeit des Ackerlandes trete fördernd zur Aussaat hinzu und die beste Unterweisung würde nichts nützen, wenn die Lernenden nicht zum Aufnehmen bereit seien und bei den Hörern der Wille zum Glauben fehle.

Strom.II 28,1 (= GCS Bd.II S.127, Z.31-32 und S.128, Z.1-2) geht Clemens auf den Unglauben ein und nennt ihn eine schwache etwas ablehnende Vermutung, daß das Entgegengesetzte wahr sei (ἡ δὲ ἀπιστία ὑπόληψις τοῦ ἀντικειμένου δοθέντος ἀποφατικῆς) während der Glaube ein Vermuten aus

freien Stücken und ein verständiges Vorwegnehmen vor dem sicheren Erfassen sei (καὶ ἡ μὲν πίστις ὑπόληψις ἑκούσιος καὶ πρόσληψις ἑυγνώμων πρὸ καταλήψεως). Hier kehren all die philosophischen Begriffe wieder, die wir weiter oben schon ausführlich besprochen hatten. Aber dann bricht das genuin Christliche im Glauben des Clemens siegreich hervor, wenn er anschließend schreibt: "Deshalb glauben wir an das, worauf wir unsere Zuversicht setzen, an die Herrlichkeit Gottes und an sein Heil (εἰς δόξαν Θεῶν καὶ σωτηρίαν). Wir setzen aber unsere Zuversicht auf den alleinigen Gott (πεποιθᾶμεν δὲ τῷ μόνῳ Θεῷ), von dem wir wissen, daß er sich von seinen herrlichen Verheißungen und von dem nicht abkehren wird, was er ihretwegen erschaffen und aus Wohlwollen geschenkt hat." (Strom.II 28,2 = GCS Bd.II S.128, Z.3-7) Wir beobachten, wie sich bei Clemens auf der Basis von Glauben als Fürwahrhalten der Bau des eigentlichen christlichen Glaubens, als religiöse Hingabe an Gott und sein Heil erhebt. Das entspricht der gegenseitigen Verschränkung und des wechselseitigen Aufeinanderangewiesenseins von Glauben-4 und Glauben-5, das wir bereits einleitend bei unserer Analysis fidei festgestellt hatten. Clemens fügt noch hinzu:

Θεῖα τοίνυν τοσαύτη μετα-
βολὴ ἐξ ἀπιστίας πιστόν τι
γενόμενον καὶ τῇ ἐλπίδι καὶ
τῷ φόβῳ πιστεῦσαι.

Göttlich demnach ist diese gewaltige Wendung aus dem Unglauben, wenn jemand gläubig geworden der Hoffnung und der Furcht glaubt.

(Strom.II 31,1 = GCS Bd.II S.129, Z.14-16)

Wir wollen nun abschließend noch kurz einen Überblick geben über ergänzende Texte aus anderen Büchern des Clemens, wo er seine im zweiten "Teppich" ausgebreiteten ausführlichen Darlegungen zu Glauben als Fürwahrhalten ergänzt und vertieft:

In seiner Mahnrede an die Heiden (Protr.61, 1-4) kommt Clemens darauf zu sprechen, daß üblicherweise der Mensch das, was er will, was ihm ihm angenehm ist, auch gerne glaubt. Er zeigt in eindringlicher Sprache die Unsittlichkeit vieler heidnischer Göttermythen und wettert über die Gemälde in den heidnischen Schlafzimmern, wo nackte Mädchen, trunkene Satyrn, aufgerichtete Zeugungsglieder schamlos dargestellt seien. Er fährt fort: "O ihr, die ihr am Menschen gefrevelt und das Göttliche des Menschengebildes durch Entehrung zerstört habt, ihr seid völlig ungläubig, damit ihr euren Leidenschaften die Zügel schießen lassen könnt; und ihr glaubt den Trugbildern, weil ihr ihre Zuchtlosigkeit

zum Vorbild nehmen wollt, und glaubt Gott nicht, weil ihr ein keusches Leben nicht ertragen könnt (Protr.61,4)" (Stählin, Übersetzungswerk Bd.I S.137, Z.29 ff) Clemens verwendet hier "glauben" offensichtlich in einer engen Verbindung von glauben-4 und glauben-5 und spricht den Heiden das wirkliche Gläubigsein rundweg ab: "Ihr seid völlig ungläubig!" Leidenschaftlich fordert Clemens gegen Ende seiner Mahnrede die Heiden zum Glauben auf: "Glaube Mensch dem, der Lütt und angebetet wird! Glaubet ihr Sklaven dem, der tot war und lebendiger Gott ist! Ihr Menschen alle, glaubet dem, der allein Gott aller Menschen ist!" (Protr.106, 4-5) (Stählin, Übersetzungswerk Bd.I, S.182, Z.11-14).

In der Schrift des Clemens "Welcher Reiche wird gerettet werden?" finden wir den folgenden wichtigen Satz:

πίσις μὲν γὰρ ἀπερχεται,	Der Glaube nämlich vergeht, wenn
ὅταν αὐτοψία πεισθῶμεν	wir Gott schauen und so durch
ἰδόντες θεόν.	Selbersehen überzeugt werden.

(Quis dives salvetur, 38,3 = GCS Bd.III S.184 Z.30 ff)

Hier bestätigt Clemens ganz klar unsere Analysis fidei: Wer selber sich vom Glaubensgegenstand zu überzeugen Gelegenheit hat, dem wandelt sich glauben-4 in Schauen um, aus dem "Fürwahrhalten" dessen, was der Mittler sagt, wird ein Selbererkennen des Sachverhaltes. Niemand kann zugleich und in derselben Hinsicht dasselbe glauben und selbst erkennen.

Im fünften Buch der Stromata zitiert Clemens nach der Septuaginta Jesus Sirach 25,9 b "Selig ist, wer zu Ohren von Hörenden spricht" und nennt den Glauben ein Gehör der Seele (Strom.V 2,1). Er fügt hinzu, der Zusammenklang und die Übereinstimmung des Redenden und des Hörenden führt zum Ziel, zum Heil. Eindeutig, daß hier Glauben als Fürwahrhalten gemeint ist und bemerkenswert, daß auch von dieser Art von Glauben gesagt wird, er führe zum Heil.

Im sechsten Buch der Stromata ordnet Clemens den Glauben dem Oberbegriff der Klugheit (φρόνησις) unter und schreibt, die Klugheit sei mannigfaltig und erstrecke sich über die ganze Welt und über alle menschlichen Dinge. Die Klugheit würde Denkkraft (νόησις) genannt werden, wenn sie sich mit den Fragen nach den ersten Ursachen befasse (ἐπειδὴ μὲν ἐμβαλλή τοις πρώτοις αἰτίοις) aber Glaube (πίσις), wenn sie sich mit den auf die Gottesfurcht bezüglichen Fragen beschäftige (ἐν οὗ τοις εἰς εὐλάβειαν (240) συντείνουσι γινόμενῃ) und ohne wissenschaftlich Untersuchung (ἄνευ θεωρίας) die Lehre von den Urgründen (τὸν

ἀρχικὸν λόγον) entsprechend der ihr eigenen Beobachtung tätigen Wirkens (κατὰ τὴν ἐν αὐτῇ ἑξεργασίας τήρησιν) annimmt. (Strom.VI 155,3 = GCS Bd.II S.511, Z.25-33)

Hochinteressant, wie hier Clemens den Unterschied von Denken und Glauben kennzeichnet und beide der Klugheit unterordnet. Demnach befaßt sich das Denken direkt und in eigener Erkenntniskraft mit den (metaphysischen!) ersten Ursachen, den πρώται αἰτίαι , der Glaube aber direkt mit der Gottesfurcht, worin ein stark voluntatives und gemüthhaftes, nicht intellektuelles Moment eingeschlossen ist, dagegen nur indirekt und ohne wissenschaftliche Erkenntnismittel (ἄνευ θεωρίας !) mit den ersten Ursachen, insofern diese ersten Ursachen gelehrt und nicht selber erkannt werden (τὸν ἀρχικὸν λόγον !) und der Glaubende eben dem Lehrenden das Mitgeteilte glaubt! Dabei dürfte die τήρησις ἐν αὐτῇ ἑξεργασίας auf so etwas wie Selbstevidenz des Glaubens durch gläubiges Tun hinweisen. Bekanntlich hat Jesus nach dem Zeugnis der Evangelien mehrfach darauf hingewiesen, daß man die Wahrheit seiner Worte erkennen werde, wenn man diese Worte tut, und ihnen glaubend so handelt, wie es das Geglaubte verlangt.

Schließen wir mit einem Text aus dem fünften Buch der Stromata, wo Clemens den gebildeten Griechen eindringlich klar zu machen sucht, ihr großer Philosoph Platon habe bereits den christlichen Glauben vorbereitet, indem er schon im Timaios verlangte, daß man Göttersöhnen glauben müsse:

καὶ δὲ αὐτόν σοι πλάτωνα
παραστήσω ἀντίκρυς ἡῶ
θεοῦ παισὶ πιστεύειν ἀξιοῦντα·
περὶ γὰρ θεῶν ὁρατῶν τε καὶ
γενητῶν ποιησαμένου τὸν λόγον
ἐν τῷ Τιμαίῳ " περὶ δὲ τῶν
ἄλλων δαιμόνων εἰπεῖν καὶ
γινῶναι τὴν γένεσιν " φασὶ
" μῆλλον ἢ καθ' ἡμᾶς, πειστέον
δὲ τοῖς εἰρηκόσιν ἐμπροσθεν,
ἐκγόνοις μὲν θεῶν οὔσιν, ὡς
ἔφασαν, σαφῶς δὲ πως τοὺς
ἑαυτῶν προγόνους εἰδόντων.

δοῦνατον οὖν θεῶν παισὶν
ἀπιστεῖν, καί περ ἄνευ εἰκότων

Und ich will dir Platon selbst
danebenstellh, der ausdrücklich
verlangt Söhnen Gottes zu glauben.
Nachdem er nämlich im Timaios über
sichtbare und geschaffene Götter
das Wort genommen hatte, sagt er:
"Über die anderen götterartigen Wesen zu sprechen und ihre Entstehung zu erkennen, übersteigt unsere Kräfte; man muß aber denen glauben, die früher davon gesprochen haben, die Abkömmlinge von Göttern waren, wie sie sagten, und doch wohl genau ihre Vorfahren gekannt haben werden.
Unmöglich also ist es Göttersöhnen nicht zu glauben, obwohl sie ohne

καὶ ἀναγκαίῳ ἀποδείξω·
λέγουσιν." οὐκ οἶμαι δύνασθαι
σαφέστερον ὑπὸ Ἑλλήνων προσ-
μαρτυρήσεσθαι τὸν σωτῆρα
ἡμῶν καὶ τοῦ εἰς προφητείας
κεχρισμένους, τοὺς μὲν παῖδας
θεοῦ ἀνηγορευμένους, τὸν δὲ
κύριον υἱὸν ὄντα γνήσιον,
ἀληθεὶς εἶναι περὶ τῶν θεῶν
μάστιγας·

wahrscheinliche oder gar zwingende
Beweise sprachen." Ich meine nicht,
daß von den Griechen noch deutli-
cher bezeugt werden könnte, daß
unser Erlöser und die zum Propheten-
amt Gesalbten, welche Söhne Gottes
öffentlich genannt worden sind, der
Herr aber Gottes eigener Sohn ist,
wahrhaftige Zeugen über göttliche
Dinge sind.

(Strom.V 84, 1-2 = GCS Bd.II S.381 bis S.382, Z.31-10)

(Das Platon Zitat innerhalb des Clemenstextes ist aus Timaios, p.40 D
Z.6 bis E, Z.2) (241)

Clemens fährt fort, wenn jemand mehr in der Art der Tragiker sagen
sollte, er wolle nicht glauben:

"Nicht Zeus nämlich war es, der mir dies verkündet hat"
οὐ γὰρ τί μοι Ζεὺς ἦν ὁ κηρύξας τάδε

(Sophokles, Antigone 450)

so soll er doch wissen, daß Gott selbst durch seinen Sohn die Schrift
verkündigt (αὐτὸν τὸν θεὸν διὰ τοῦ υἱοῦ τὰς γραφὰς κηρύξαντα)
(Strom.V 84,3 = GCS Bd.II S.382, Z.10-13).

An diesem eindrucksvollen Text zeigt sich noch einmal sehr schön, wie
Clemens die große Tradition griechischer Philosophie und Dichtung har-
monisch mit den genuin christlichen Glaubensgedanken zu integrieren
sucht, indem er zeigt, wie Philosophen und Dichter Gedanken aussprachen,
die mit der Gedankenwelt christlicher Offenbarung verwandt sind, und
die als Vorstufe der Offenbarung in Christo gelten können. Eindeutig
ist hier wieder von glauben-4 die Rede, sowohl im zitierten Timaios-
Text, wie in der anschließenden Übertragung ins Christliche durch Cle-
mens. Die Abkömmlinge von Göttern haben nach Platon gesprochen, und
man muß "für wahr halten", was sie über ihre Herkunft sagten, da sie
doch wohl ihre Vorfahren gekannt haben dürften. So muß man auch "für
wahr halten", fährt Clemens fort, was die Propheten verkündigten, und
was der Erlöser offenbarte, waren sie doch Söhne Gottes öffentlich ge-
nannt worden, er aber, der Herr, ist sogar wesentlich Gottes eigener
Sohn. Besonders interessant, daß wiederum die "Beweise" (ἀποδείξεις)
vorkommen. Bestimmt hat Clemens gerade darum diese Platon Stelle ausge-

wählt, weil hier gesagt wird, unmöglich sei es Göttersöhnen nicht zu glauben, obwohl sie ohne Beweise über ihre Herkunft berichteten. Um wie viel mehr ist es dann unmöglich, so können wir im Sinne des Clemens fortfahren, dem wesenhaften Sohne Gottes nicht zu glauben und wie vermessen wäre es, von dem Beweise zu verlangen, der als der Logos die Wahrheit selber ist.

Glaube als religiöse Hingabe

Markus faßt die anfängliche Verkündigung Jesu in Galiläa mit den Worten zusammen:

πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν
ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ· μετανοεῖτε
καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

(Mk 1,15)

Wenn auch die Hörer Jesu sicher zunächst "für wahr halten" mußten, daß tatsächlich die Zeit erfüllt und das Reich Gottes nahe gekommen sei, ehe sie zum Umdenken bereit waren - also Glauben-4 zu schenken hatten, so liegt in dem πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ doch ein sehr starkes Gewicht auf Glauben-5, auf dem religiösen Glauben im engeren Sinne, ausgedrückt durch die Präposition ἐν: gewissermaßen im Inneren der frohen Botschaft den Glauben vollziehen. Deshalb gibt die deutsche Einheitsübersetzung von 1979 diese Worte auch richtig mit "glaubt an das Evangelium" wieder.

Peter Stockmeier betont (242), daß es sich bei Mk 1,15 um den christlichen Glauben (243) als grundlegendem Bekehrungsvorgang handelt. Dieser Glaube ist die entscheidende Antwort auf die bevorstehende Gottes-herrschaft. Dieser Glaube überschreitet mit seiner Orientierung an Jesus den alttestamentlichen Jahwe-Glauben ebenso, wie er die Abkehr von den heidnischen Götzen verlangt. "In der sprachlichen Verbindung πιστεύειν εἰς kommt das charakteristische Element neutestamentlichen Glaubens zum Ausdruck, sei es nun das Kerygma oder die Person des Christus selbst, der Heil verbürgt." (Stockmeier S.16, Z.9-12) Solch ein Heil erwirkender Glaube ist sicher Glaube-5 im Sinne unserer Analysis fidei, er ist existentieller Glaube aus der religiösen Mitte der glaubenden Person.

Stockmeier legt dar, wie zwischen "christlicher Glaubenshaltung und antikem Selbstbewußtsein, das sich in Paideia und Humanitas manifestierte" (Stockmeier, S.14, Z.14-16) eine Kluft aufbricht. Der für die christliche Existenz zentrale Glaubensakt mit seiner Bindung an eine geschichtliche, noch dazu gekreuzigte Person, bedeutete eine scharfe Herausforderung für den auch im Religiösen sehr selbstbewußten Menschen der Antike und reizte ihn zum Widerspruch (Vgl.S.15). Die Bindung des Heilsglaubens an Jesus von Nazareth und seinen Kreuzestod mußte für antike Religiosität ebenso wie für antikes philosophisches Denken eine unerhörte

Provokation darstellen, welche das religiöse und philosophische System der Antike zu sprengen drohte (Vgl.S.16).

Stockmeier weist weiter darauf hin, daß die Gemeinde Jesu sich aufgrund des Bekehrungsgeschehens als eine Gemeinschaft von Gläubigen verstand, und "die Glaubenden" (πάντες οἱ πιστεύσαντες) zur Selbstbezeichnung für die Christen wurde, eine Bezeichnung, welche bald auch den Außenstehenden als charakteristisches Merkmal erschien und scharf den Unterschied zum Heidentum und zum Judentum beöfnete. "Unglaube, ἀπιστία , wirft Paulus den Juden vor, die sich der Heilsbotschaft von Jesus als dem Messias verweigern (Röm 11,20.23);" (Stockmeier, S.17, Z.16-18).

Wenn also, wie Stockmeier aufgewiesen hat, der Glaube als Heilsglaube an die konkrete historische Persönlichkeit Jesu Christi zu den konstituierenden Urdaten christlicher Existenz gehört, dann dürfen wir annehmen, daß dieser religiöse Glaube-5 auch im Denken des Clemens Alexandrinus eine zentrale Stelle einnimmt. Darum wollen wir nunmehr die erreichbaren Schriften des Clemens (244) durchsuchen, wie dieser so überzeugte und leidenschaftlich christlich glaubende Alexandriner den Glauben als religiöse Hingabe verstanden und beschrieben hat.

Im ersten Buch des Paidagogos schreibt Clemens im Zusammenhang mit einer Untersuchung darüber, ob der Logos in gleicher Weise Erzieher von Männern und von Frauen sei, einen bedeutungsschweren Satz,

ἐπιδίδωμεν κυρίῳ, τὸν	wir wollen uns dem Herrn hingeben
βεβαιότατον τῆς πίστεως	uns anbindend an das überaus sichere
αὐτοῦ ἐξιδυμένοι κάλων,	Tau des Glaubens an ihn...

(245) (Paid.I 10,1 = GCS Bd.I S.95, Z.27 f)

den wir geradezu als Überschrift über das Thema "der Glaube als religiöse Hingabe" wählen können. Alle Elemente von Glauben-5 sind gegeben: Die personale Beziehung zwischen "wir", den Glaubenden, und dem Geglaubten, dem Herrn (κύριος). Diese Beziehung ist religiöse Hingabe (ἐπιδίδωμι), sie ist Glaube "an" den Herrn (Genitivus objektivus!), dargestellt mit dem eindrucksstarken Bild von dem überaus festen Tau (Superlativ!): ὁ βεβαιότατος, κάλως τῆς πίστεως αὐτοῦ.

Interessant, daß in dem Adjektiv βέβαιος außer "fest, zuverlässig" auch die Bedeutungsreihe "sicher, glaubhaft, gewiß" mitschwingt. Der, dem Glauben-5 geschenkt wird, ist glaubhaft, ist dieses Glaubens würdig, er schenkt Sicherheit für ein zum ewigen Heil hingeordnetes Leben des Glaubenden, er schenkt darüberhinaus als der Logos, als die göttliche

Urvernunft auf dem Grunde des Seienden intellektuelle Sicherheit, Glaubensgewißheit. Weiter interessant, daß ἐπισῶμεν im Konjunktiv steht, also eine Aufforderung an den freien Willen des Glauben-Sollenden beinhaltet. Glauben-5 als personale Beziehung kann nur in Freiheit zwischen der Freiheit fähigen Wesen gelingen und - eben wegen dieser Freiheit - auch mißlingen, bis hin zum Haß der ewig Nicht-Glaubenden in der Hölle. Von dem unserer Analysis fidei beigegebenen Schema ist also der mittlere Pfeil (religiöse Hingabe) und der untere Pfeil (Werterkenntnis) gegeben, nur der obere Pfeil, die Existenzerkenntnis, wird von Clemens nicht eigens reflektiert, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Jedoch, müssen wir Clemens kritisch vorhalten, daß Jesus von Nazareth der Herr, der Auferstandene, der Lebendige ist, dem man auch gegen Ende des zweiten nachchristlichen Jahrhunderts religiöse Hingabe zuwenden kann, wäre fundamentaltheologisch betrachtet so selbstverständlich eigentlich nicht.

Walter Völker schreibt sehr schön zu dieser Stelle vom Tau: "So wächst der Glaube allmählich über die Anfangsstufe eines bloß äußerlichen Fürwahrhaltens hinaus und wird zu einem Bindeglied zwischen Gott und Mensch. Clemens vergleicht ihn daher mit einem festen Tau, das wir ergreifen, und mahnt seine Leser: σπᾶς αὐτοῦ ἐπισῶμεν κυρίῳ. Man gibt sich dem Herrn im Glauben hin, man hängt sich an ihn." (Völker, S.229 unten bis S.230 oben)

Im ersten Buch des Paidagogos (Paid.I 28,1 bis 31,2) findet sich ein längerer, zusammenhängender Abschnitt über Glaube und Taufe. Zuerst erinnert Clemens daran, daß, wer den Schlaf von sich abgeschüttelt hat, sogleich in seinem Inneren wach sei, und wer sich die Augen auswische, von Licht erfüllt werde. So sei es auch bei der Taufe: Die Getauften (οἱ βαπτιζόμενοι) wischen die dem göttlichen Geist (τῷ ᾧ πνεύματι) verdunkelnd im Wege stehenden Sünden (τὰ ἐπισκοτούσας ἡμαρτίας) wie einen Nebel weg und haben dann das Auge des Geistes (ὄμμα τοῦ πνεύματος) frei, mit dem wir Menschen allein das Göttliche schauen können (ἐξ ὧν μόνῳ τῷ θεῷ ἐποπτεύομεν) (246), sofern vom Himmel her der Heilige Geist in uns einströmt. Denn - so fügt Clemens an - ähnlich zu ähnlich sei miteinander befreundet (τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ φίλον) und befreundet sei das Heilige mit dem, aus dem das Heilige stammt (φίλον οἰ τὸ ἅγιον τῷ ἐξ οὗ τὸ ἅγιον) (Paid.I 28,1-2 = GCS Bd.I S.106, Z.18-28) Das schöne Wort, wonach das Ähnliche dem Ähnlichen Freund sei (247) stammt aus Platons Dialog Gorgias (p.510 B) und zeigt wieder einmal, wie gründlich Clemens platonische Gedanken in sich aufgenommen hat, sodaß sie ihm wie selbstverständlich aus der Feder fließen. Die Gedanken des Clemens sind

im übrigen ins genuin christliche gewendet, er deutet an dieser Stelle eine Auffassung vom Wesen der Taufe an, die dann später zu der uns geläufigen Aussage führt, wonach durch die Taufe die heiligemachende Gnade dem Täufling geschenkt und der Täufling durch diese Gnade geheiligt wird. In diesem Sinne etwa wären die Wortes des Clemens zu deuten: οὐρανόντιν ἐπιστρέφοντος, ἡμῶν τοῦ ἁγίου πνεύματος (Paid.I 28,1 = GCS Bd.I S.106, Z.25-26)

Clemens fährt dann fort, der Getaufte sei im Lichte und die Finsternis würde ihn nicht mehr festhalten (248), dabei gäbe es zwischen Licht und Finsternis nichts in der Mitte. Mit der Taufe wird etwas anfänglich eingenenkt, das bei der verheißenen Auferstehung der Gläubigen (ἐν τῇ ἀναστάσει τῶν πιστευόντων) zur Vollendung gelangt. Clemens schreibt:

ἔστι γοῦν, ὡς εἰπεῖν, ὅσμη
μὲν ἡ πίστις ἐν χρόνῳ γεν-
νωμένη, τέλος δὲ τὸ τυχεῖν
τῆς ἐπαγγελίας εἰς αἰῶνας
βεβαλιούμενον.

Es ist also sozusagen Anfang der
in der Zeit entstandene Glaube;
Ende dagegen das verbürgte Erlangen
der Verheißung in Ewigkeit.

(Paid.I 28,5 = GCS Bd.I S.107, Z.6-8)

Wie sind an dieser Stelle "die Gläubigen", wie hier "der Glaube" entsprechend unserer Analysis fidei zu verstehen? Ganz sicher als intensiv religiöser Glaube, als Glauben-5. Denn die Gläubigen, die auferstehen zum ewigen Leben, haben in der Zeit mit ganzem Herzen und innerer Hingabe an den geglaubt, den anzuschauen ihnen nun geschenkt wird: Jesus Christus, den Erstling der Auferstehung von den Toten. Es eröffnet sich aber an dieser Stelle noch eine neue, bisher nicht bedachte Dimension des Glaubens: Glaube als übernatürliche Seinswirklichkeit, gewissermaßen "eingegossener Glaube" (fides infusa). Bei der Taufe tut nicht nur der Täufling etwas, indem er die Artikel des Glaubensbekenntnisses öffentlich bekennt und dabei natürlich auch "für wahr" hält, und indem er bereit ist, sich dem Herrn ohne Vorbehalt ganz glaubend-5 hinzugeben, sondern der, an den der Täufling glaubt, tut ebenfalls etwas, er, der den Geist sendet und die Taufgnade in den Täufling einsenkt, sobald das Sakrament in Vollmacht des Auferstandenen gespendet wird (Mt 28,19). ἡ ἐν χρόνῳ γεννωμένη πίστις hat also eine ontische Dimension, ist eine übernatürliche Gnadenwirklichkeit, die ihren Anfang (ὅσμη) in der Zeit nimmt, aber ihre Vollendung (τέλος) in der Ewigkeit (εἰς αἰῶνας) finden wird.

In diesem Sinne fährt Clemens fort:

πίστις γὰρ μαθήσεως τελειότης.
διὰ τοῦτό ψησιν:

Der Glaube ist die Vollendung der
Lehre; deshalb sagt er:

“ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει
ζωὴν αἰώνιον”. εἰ τοίνυν οἱ
πιστεύσαντες ἔχομεν τὴν ζωὴν,
τί περὶ αὐτοῦ τοῦ κεκτημένου
ζωὴν αἰδίον ὑπολείπεται ;
οὐδὲν δὲ εὐδεῖ τῇ πίστει
τελεῖσθαι οὐδὲ ἐφ’ ἑαυτῆς καὶ
πεπληρωμένην.

"wer an den Sohn glaubt, hat das ewige Leben" (Joh 3,36). Wenn daher wir, die wir zum Glauben kamen, das Leben haben, was bleibt über den Besitz ewigen Lebens hinaus noch übrig? Nichts ermangelt dem aus sich selbst vollendeten und vollkommenen Glauben.

(Paid.I 29,1-2 = GCS Bd.I S.107, Z.14-18)

Interessant zunächst, daß am Anfang des Textes das Wort *μάθησις* auftaucht. Der Intellektualist Clemens kommt immer wieder zum Vorschein, selbst wo vom "ewigen Leben" die Rede ist. Der, der das *ζωὴν αἰώνιον* schenkt, der Logos des Johannesevangeliums, ist eben für Clemens vor allem auch der *Διδάσκαλος τῶν ἀνθρώπων*. So muß der Taufbewerber den Katechumenenunterricht (249) besuchen und zunächst "für wahr halten", was ihm von den christlichen Glaubenslehren überliefert wird. Wenn sich dann der Taufbewerber zur Taufe entschließt, dann kommt die Lehre an ihr Ziel, der nun gesetzte Glaube ist die Vollendung der Lehre. Dieser geistgewirkte Glaube ist ein *πιστεύειν εἰς τὸν υἱόν*, also Glaube an den Sohn und der auf diese Weise Glaubende "hat" nach Johannes das ewige Leben - die ontische Dimension des Übernatürlichen (250) Glaubens tut sich auf. Von diesem Glauben gilt dann auch mit Recht, daß ihm nichts ermangelt und daß er aus sich selbst heraus vollendet und vollkommen ist. Dieser Glaube vermittelt Anteil am göttlichen Leben, ist "heilmachende" Gnade.

Es sei an dieser Stelle bereits darauf hingewiesen, daß sich mit diesen Ausführungen über den Glauben als vollendeter Wirklichkeit im Getauften Clemens erhebliche Schwierigkeiten mit seinen andersartigen Darlegungen in den Stromata einhandelt, wo der Glaube nur einen Ausgangspunkt darstellt, der sich zur *γνώσις* hinaufentwickeln muß. Wir werden über diesen Widerspruch später ausführlich nachzudenken haben.

Clemens schreibt dann weiter, daß der Glaube ein Unterpfand für das ewige Leben sei und daß wir durch den Glauben etwas Zukünftiges schon im voraus erhalten. Er vergleicht ferner die Taufgnade mit einer Erleuchtung, durch welche die Finsternis zum Verschwinden gebracht wird. Die Finsternis, meint Clemens, würde aber in der Unwissenheit bestehen, infolge deren wir in Sünde fallen (*ἡ ἀγνοία δὲ τὸ σκότος, καὶ ἡν περιπίπτομεν τοῖς ἁμαρτήμασιν*) (Paid.I 29,4 = GCS Bd.I S.107, Z.28-29) An dieser Stelle wird erneut deutlich, wie sehr Clemens durch und durch

Griechen war und den Standpunkt des Sokrates teilte, wonach die Tugend lehrbar sei. Spätere Zeiten haben das den "Sokratischen Irrtum" genannt, für Clemens aber ist Christus selbst ein Paidagogos, der als Didaskalos den Menschen mit der Unwissenheit auch die Finsternis der Sünde wegzunehmen sich bemüht. Es sei an dieser Stelle angemerkt, in wie bedenkliche Nähe Clemens gelegentlich zur heidnischen Gnosis gerät, die er doch im übrigen so leidenschaftlich bekämpft. Bekanntlich war nach dem gnostischen Mythos der ἀνθρώπος, der πῦρ ursprünglich ein reines Geistwesen gewesen, vollkommen und darum kugelförmig lebend im πλήρωμα τοῦ φωτός. Zur Strafe für eine Verfehlung wurde "der Mensch" in die böse Materie verbannt. Es kamen die Dämonen und zerschlugen die Lichtkugel; die zerstreuten Lichtfunken in Materie, das sind nun die jetzigen Seelen der Menschen. Da erbarmte sich Gott des gefallen Menschen, er schickte seinen Sohn mit einem Scheinleib versehen zur Erde herab. Der Erlöser erinnerte die Lichtfunken an ihre himmlische Herkunft und erreicht durch Lehre, daß den im Körper eingekerkerten Seelen die Erkenntnis (γνώσις!) ihrer wahren Bestimmung aufgeht und sie durch Aszese und Leibverachtung sich aus dem Gefängnis befreien. Die Seelen folgen dann dem Erlöser zurück ins πλήρωμα τοῦ φωτός, wo die Lichtkugel des ursprünglichen Menschen wieder zusammengesetzt wird (ἀποκατάστασις πάντων).

Clemens, durchaus in Tendenz gnostischer Ausdrucksweise, schreibt, wir würden infolge Unwissenheit in Sünden fallen, weil wir blind für die Wahrheit seien. Dann nennt Clemens die Erkenntnis eine Erleuchtung, welche die Unwissenheit beseitigt und Sehfähigkeit verleiht. (φωτισμὸς ἄρα ἡ γνώσις ἐστίν, ὃ ἐξαφανίσων τὴν ἀγνοίαν καὶ ὁ διορατικὸν ἐντιθεῖς.) (Paid.I 29,4 = GCS Bd.I S.107, Z.30-31) Clemens fährt fort, was die Unwissenheit zum Übel gebunden hat, das wird durch die Erkenntnis glücklich gelöst. Solche Bande würden durch menschlichen Glauben (πίστις ἀνθρώπων) und durch göttliche Gnade (θεικὴ χάρις) gelöst, die Verfehlungen würden durch ein wirksames Heilmittel, durch die Taufe des Logos (λογικῷ βαπτίσματι) vergeben. Hier ist ganz deutlich, wie sich in Clemens beides findet, der Grieche als ethischer Intellektualist, ja der auf Erkenntnis und Lehre bauende Gnostiker, aber dann immer wieder dominierend der Christ, der letztlich doch alles von der göttlichen Gnade erwartet, die bei der Taufe alle Sünde und Finsternis austilgt.

Sehr klar kommt die christliche Grundhaltung des Clemens zum Vorschein, wenn er anschließend schreibt:

μία χάρις αὕτη τοῦ φωτισμοῦ
τὸ μὴ τὸν αὐτὸν εἶναι τῷ πρῖν

Dieses ist die einzigartige Gnade
der Erleuchtung, nicht mehr derselbe

ἢ λούσασθαι τὸν τρόπον...
ἡ μὲν γὰρ κατήχησις εἰς πίστιν
περιάγει, πίστις δὲ ἄλλα βαπτί-
ματι ἁγίῳ παιδεύεται πνεύματι.

zu sein wie vor der Taufe...

Denn der Unterricht führt zum Glau-
ben, der Glaube aber wird zugleich
mit der Taufe durch den Heiligen
Geist anerzogen. (251)

(Paid.I 30,1-2 = GCS Bd.I S.108, Z.4-5 und Z.9-10)

Also: Die Taufe ist vergleichbar einer Erleuchtung, ist eine einzigarti-
ge Gnade. Dabei vollzieht sich im Getauften eine seinshafte Wesensumwand-
lung, der Täufling ist nach der Taufe nicht mehr derselbe wie vorher. Die
ontische Dimension der - so würden wir heute ² sagen "heiligmachenden" -
Gnade wird von Clemens deutlich ausgesprochen. Der Taufe muß der kate-
chetische Unterricht vorausgehen, der Täufling hat "für wahr zu halten"
was ihm über das Christentum und seine Lehren mitgeteilt wird, wobei dann
der Unterricht über Glauben-4 zu Glauben-5 führt. Nun ist der Täufling
fähig, aus ehrlicher Überzeugung das Glaubensbekenntnis vor der Taufe
zu sprechen. Anschließend empfängt der Täufling in der Taufe eine neue,
göttliche Seinsqualität, die einmal in das verheißene ewige Leben ein-
münden wird. Der Hl.Geist "wirkt" im Täufling den eingegossenen Glau-
benshabitus (fides infusa), wobei allerdings Clemens dieses "wirken" mit
παιδεύεται wiedergibt. Wie beim Erziehen die personale Freiheit des zu
Erziehenden mit dem personlaen Bemühen des Erziehers zusammenwirken müs-
sen, so wirkt auch der Heilige Geist die göttliche Glaubensgnade nicht
mechanisch und zwanghaft, sondern im Raum personaler Freiheit. Der Ge-
taufte muß mitwirken, sonst wird die Taufgnade als eingegossener Glaube
nicht in ihm wirksam.

Dies hat auch Walther Völker beobachtet und nennt das Zusammenwirken von
menschlicher Freiheit und göttlicher Gnade die "synergistische Grund-
position" (S.224), der Clemens stets treu bleibe. (252) Völker führt aus:
"Glaube entsteht, wenn der Mensch das Wort hört und sich diesem beugt
(Paid.I 85,4). Er ist gehorsam und folgt dem einladenden Ruf des Herrn
(z.B. Protr.95 1 bis 96,1) - Gedanken, die namentlich im Protreptikos
häufig vorgetragen werden, die sich aber auch sonst finden. So hat Winter
den Glauben feinsinnig beschrieben, wenn er ausführt: "ein Verhalten nicht
bloß unseres Intellektes, sondern unseres Willens, eine sittliche Tat."
(Winter, S.174) So sehr man dies hervorheben muß, so darf man doch darü-
ber die andere Seite nicht übersehen. Clemens nennt diesen großen Wandel
vom Unglauben zum Glauben ³ δια (Strom.II 31,1) und macht an anderer Stel-
le darauf aufmerksam, daß die πίστις eine göttliche χάρις sei (Strom.I
38,5)." (Völker, S.223/224). Diesen Beobachtungen von Völker ist zuzu-
stimmen, sie entsprechen den Textanalysen in dieser Dissertation.

Sehr deutlich hat Clemens seine "synergistische Grundposition" im folgenden Text aus dem siebenten Buch der Stromata ausgesprochen:

διττὴν οὕτως αἰὶς πιστὴν, καὶ τὴν
μὲν τοῦ πιστεύοντος ἐνέργειαν, τὴν
δὲ τοῦ πιστευομένου τὴν κατ'
ἀξίαν ὑπεροχὴν.

Dieser(= der wahre Gnostiker) weiß,
daß der Glaube zweifach ist, einmal
die Tätigkeit des Glaubenden, sodann
die Tätigkeit dessen, an den geglaubt
wird, welche der Würde entsprechend
das Übergewicht hat. (253)

(Strom.VII 78,7 = GCS Bd.III S.56, Z.9-10)

Der Glaubende (ὁ πιστεύων) und der, an den geglaubt wird (ὁ πιστευ-
όμενος) müssen zusammenwirken (ἐνέργεια !), wobei der Tätigkeit des-
sen, an den geglaubt wird, das Übergewicht (ὑπεροχή) zukommt.

Clemens hat hier den Vorgang des Glaubensgeschehens sehr richtig be-
schrieben: Gott als der, an den geglaubt wird, hat das Übergewicht beim
Zustandekommen des Glaubens. Er muß als Schöpfer zunächst den, der glau-
ben soll, Sekunde für Sekunde im Dasein erhalten, sonst würde er ins
Nichts zurücksinken und natürlich kein Glaubensgeschehen mehr zustande-
kommen. Sodann muß der Schöpfer ein Geschöpf gewollt haben, das perso-
nale Freiheit besitzt und dadurch dem Schöpfer als absolute Freiheit
ähnlich ist, denn Glaube als Beziehung zwischen Personen kann ohne Frei-
heit nicht entstehen. Sodann bedarf es der gnadenhaften Heiligung und
seinshafter Unterstützung des geschöpflichen Willens, damit dieser zur
religiösen Glaubenshingabe fähig wird und schließlich mußte Gott die
Geisteskräfte des Menschen so ausgestattet haben, daß diese das Dasein
Gottes erkennen können. Ohne Überzeugung nämlich davon, daß es den, an
den geglaubt werden soll, auch wirklich gibt, kann keine Glaubenshingabe
vollzogen werden. Also: Beim Glaubensgeschehen liegt auf Seiten Gottes
das Vorauswirken und das absolute Übergewicht, aber ohne Mitwirkung des
Glaubenden geht es auch nicht. Glaube-5 als personale Beziehung muß im
Raum der Freiheit vollzogen werden, sonst wäre es kein Glaube, sondern
Zwang und Naturnotwendigkeit. Deshalb ist das Risiko stets gegeben, daß
trotz aller angebotenen göttlichen Glaubensgnade der Mensch seine Mit-
wirkung verweigert und das Glaubensgeschehen schuldhaft verhindert.

Dieses Vorauswirken Gottes und dieses Übergewicht der Gnade beim Glau-
bensvollzug hat Clemens mehrfach sehr deutlich zum Ausdruck gebracht,
so im ersten Buch der "Teppiche", wo Clemens schreibt:

ὥστε ἄρα ἡ διδασκαλία τῆς
θεοσεβείας. χάρις δὲ ἡ πίστις.

Denn ein Geschenk ist der Unterricht
in der Gottesfurcht und Gnade ist

ποιούντες γὰρ τὸ θέλημα τοῦ
θεοῦ τὸ θέλημα γινώσκομεν.

der Glaube. Denn indem wir den
Willen Gottes tun, erkennen wir
Gottes Willen. (254)

(Strom.I 38,5 = GCS Bd.II S.25, Z.16-17)

und im zweiten Buch, so wir folgenden, schon einmal im Abschnitt "Glauben als Fürwahrhalten" kurz erwähnten eindrucksvollen Text lesen:

Θεὸς τοίνυν ἡ τοσαύτη μετα-
βολὴ ἐξ ἀπιστίας πιστὸν τι γε-
νόμενον καὶ τῇ ἐλπίδι καὶ τῷ
φόβῳ πιστεῦσαι. καὶ οὐκ ἡ πρῶ-
τη πρὸς σωτηρίαν νεῦσις ἡ
πίστις ἡμῶν ἀναφάνεται, μεθ'
ἧν φόβος τε καὶ ἐλπίς καὶ
μετάνοια σὺν τε ἐγκρατεῖα
καὶ ὑπομονῇ προσκόπτουσαι
ἀγούσιν ἡμᾶς ἐπὶ τε ἀγάπην
ἐπὶ τε γνῶσιν.

Göttlich ist demnach der gewaltige
Umschöpfung, wenn man aus dem Unglau-
ben zum Glauben kommt und der Hoff-
nung und der Furcht glaubt. Und in
der Tat zeigt sich uns der Glaube
als die erste Hinneigung zum Heil,
und nach ihm bringen Furcht und
Hoffnung und Umdenken zusammen mit
Selbstbeherrschung und Ausdauer den
Fortschritt und führen uns sowohl
zur Liebe als zur Erkenntnis.

(Strom.II 31,1 = GCS Bd.II S.129, Z.14-19)

In diesen beiden Texten begegnet uns erneut eine Fülle von für Clemens charakteristischen Gedanken. Zunächst ist für unseren Alexandrinischen Theologen die Wendung ἡ διδασκαλία τῆς θεοσεβείας typisch, Lehre und Unterricht stehen immer wieder im Zentrum seines Denkens. Clemens muß ein begnadeter Lehrer aus Leidenschaft gewesen sein, dem seine Lehrtätigkeit an der Katechetenschule zu Alexandria Lebenssinn und Lebensinhalt bedeuteten, sonst wäre die Zentrierung seines Christseins um Lehre und Lehrüberlieferung nicht zu verstehen. Für unsere Analysis fidei ist anzumerken, daß damit Glaube-4 als "Fürwahrhalten" ebenfalls zentrale, besser gesagt fundamentale Bedeutung hat, denn zum Lehrer gehört der Schüler und dieser muß das als "für wahr" bejahen, was ihm zum lernen vorgelegt wird. Aber jetzt kommt als neue Dimension hinzu, daß der Unterricht in der Gottesfurcht ein Geschenk, und der Glaube eine Gnade ist. Der Logos, der ewige göttliche Didaskalos mußte nicht das gewaltige Mysterium seiner Menschwerdung vollziehen, die dann zum Ausgangspunkt göttlicher Offenbarung, göttlichen Unterrichtes in der Gottesfurcht wurde, diese Menschwerdung ist reines unverdientes Geschenk aus Liebe. Und beim Unterricht hilft der Unterrichtende vom Himmel her mit, damit der Heil bewirkende Glaube entsteht, er wirkt die Glaubensgnade als Angebot an die personale Freiheit des Schülers. Dieses Angebot ruft dazu auf

Gottes Willen zu tun, damit im Tun Gottes Wille erkannt wird. Geschieht das, dann kommt es zu dem gewaltigen Umschlag vom Unglauben zum Glauben, der das Prädikat $\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha$ verdient. Der Schüler glaubt jetzt der Verheißung ewiger Glückseligkeit, die für die Zukunft erhofft werden darf und er glaubt, daß Strafe droht und Unheil, wenn man sich in der Sünde dem Willen Gottes verschließt. So kommt es zum radikalen Umdenken im innersten Innen des Glaubenden, es kommt zur $\mu\epsilon\tau\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, die ohne Zweifel religiösen Glauben-5 intensiv einschließt verbunden mit Glauben-3, einer festen Zuversicht auf das verheißene Heil. Jetzt führen Selbstbeherrschung und Ausdauer zum Heil, das in der Liebe gründet und in der beglückenden Anschauung Gottes, in der $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\epsilon}\iota\alpha$ τῷ $\theta\epsilon\omega$ gipfelt, wenn die Seele ihre sterbliche Hülle verlassen hat. (255)

Clemens hat scharfsinnig erkannt, daß zu Furcht und Hoffnung Glauben gehört. Niemand würde sich vor künftigen Ereignissen fürchten, wenn er nicht glaubte, daß sie eintreffen könnten und jeder der hofft, glaubt, das Gutes und Erfreuliches kommen werden. So schreibt er (Strom.II 30,3), daß die Furcht, durch die das Gesetz erzieht (256), nur infolge davon, daß man sich vor der angedrohtn Strafe fürchten zu müssen glaubt, ihre abschreckende Wirkung entfalten kann. Das Gefürchtete ist etwas Zukünftiges, es droht nur, ist aber noch nicht wirksam und gegenwärtig. Wer der Drohung nicht glaubt, wird sich auch nicht fürchten und ändern. Ebenso setzt die Hoffnung Glauben voraus, denn wer nicht glaubt, daß Gutes und Erfreuliches Eintreffen werden, der hofft auch nicht. Clemens schließt diese Gedanken ab mit dem Satz:

μακάριος οὖν δὲ πιστὸς γίνε-
ται, ἀγάπῃ καὶ φόβῳ κεκαμηένος.
πίστις δὲ ἰσχύς ἐς σωτηρίαν καὶ
δύναμις ἐς ζωὴν αἰώνιον.

Glücklich also, wer gläubig wird,
indem er Liebe und Furcht vereinigt.
Der Glaube aber ist eine Stärkung
zum Heil und eine Kraft zum ewigen
Leben.

(Strom.II 53,5 = GCS Bd.II S.142, Z.11-13)

Deutlich, wie hier wieder glauben-4 und glauben-5 ineinander verschränkt sind. Das angedrohte Strafübel und das verheißene Heil müssen geglaubt-4 werden, der Bedrohte muß "für wahr halten", daß die Strafübel kommen werden, falls er die Gottesgebote übertritt, und der Hoffende muß "für wahr halten", daß das versprochene Heil tatsächlich kommen wird, wenn er Gottes Willen tut. Geschieht dies aber, wird "für wahr gehalten" im beschriebenen Sinne, dann kommt es zur Glauben-3 (= feste Zuversicht) und zu Glauben-5. Der Glaubende hält aufgrund seiner religiösen Gottverbundenheit die göttlichen Gebote, sein Glaube wird zu einer Stärkung zum

Heil, er wendet sich in Liebe glaubend-5 Gott zu, sein Glaube wird eine δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον.

Einen bedeutenden Text, in dem Clemens sich erneut als philosophisch hochgebildet und spekulativ begabt erweist, lesen wir im 14. Abschnitt des zweiten Stroma. Clemens schreibt, es sei allein durch den Glauben möglich, zu dem Uranfang aller Dinge (ἡ τῶν ὅλων ἀρχή) zu gelangen. Dieser Uranfang sei den Griechen vor Christus nicht bekannt gewesen, weder dem Thales, der im Wasser den ersten Urstoff sah, noch den übrigen Naturphilosophen. Anaxagoras hätte zwar die Vernunft an die Spitze aller Dinge gestellt (ἐπέστησε τὸν νοῦν τοῖς πράγμασιν), aber er hätte nicht an dem alles bewirkenden Urgrund festgehalten (οὐδὲ ἐτήρησε τὴν αἰτίαν τὴν ποιητικὴν), sondern das Bild von gewissen des Geistes baren Wirbeln (δίνους τινας ἀνοήτους) vor die Augen gemalt verbunden mit der Untätigkeit der Vernunft (τοῦ νοῦ ἀπράξια). (Strom.II 14,1-2 = GCS Bd.II S.119 Z.29 bis S.120 Z.4) Clemens fährt dann fort:

ἡ μὲν γὰρ ἐπιστήμη ἕξις ἀπο-
δεικτική, ἡ πίστις δὲ χάρις ἐξ
ἀναποδείκτων εἰς τὸ καθόλου
ἀναβιβάζουσα τὸ ἀπλοῦν, ὃ οὔτε
σὺν ὕλῃ ἐστὶν οὔτε ὕλῃ οὔτε
ὑπὸ ὕλης.

Denn das Wissen ist ein bewiesener (257) Zustand (258), der Glaube aber Gnade, die aus dem Unbewiesenen zum Allgemeinen das Einfache emporführt, das weder mit Stoff verbunden noch selbst Stoff noch vom Stoff abhängig ist.

(Strom.II 14,3 = GCS Bd.II S.120, Z.4-8)

In diesem schwierigen Text stellt Clemens den Glauben mitten hinein in hochphilosophische spekulative Gedanken. Zunächst übernimmt Clemens einen Satz aus dem 6. Buch der Nikomachischen Ethik, wo von Aristoteles das Wissen als ein bewiesener oder beweisfähiger Zustand bezeichnet wird. Das Verbaladjektiv ἀποδεικτικός kann sowohl den aus einer abgeschlossenen Handlung hervorgehenden andauernden Zustand wiedergeben (Partizip Perfekt Passiv), oder eine Möglichkeit ausdrücken. Beides paßt hier zur ἐπιστήμη. Vom philosophisch-wissenschaftlichen Wissen wird verlangt, daß es aus Beweisgründen hervorgegangen ist, und daß es jederzeit die Fähigkeit bereit hat, seine Wahrheit beweisend aufzuzeigen. Vom Glauben aber reden die Griechen schlecht, weil er eine ὑπόληψις, πρὸ ἀποδείξεως (Strom.II 27,4), ein bloßes Vermuten vor dem Beweis sei. Clemens bricht nun kühn nach vorne durch, gibt zu, daß der Glaube im Sinne menschlicher diesseitiger Wissenschaft unbewiesen sei, aber dafür eine Gnade, eine von oben von Gott geschenkte Seinswirklichkeit, die aus dem Unbewiesenen das Einfache (ἀπλοῦς) zum Allgemeinen (τὸ καθόλου)

emporführe. Was ist dieses Einfache? Es ist der νοῦς, die Geistseele im Menschen. Die Geistseele ist einfach, nicht wie die Materie aus Teilen zusammengesetzt und damit auch unsterblich, wie Platon sagt, denn Sterben bedeute in Teile zu zerfallen. Diese Geistseele wird von Gottes Gnadenwirken zum Allgemeinen, man kann auch Übersetzen zum "Ganzen", emporgeführt. Beides gibt einen guten Sinn und dürfte von Clemens zusammengedacht sein. Es ist ja gerade die Kraft der Vernunft in Allgemeinbegriffen das Ganze zu erfassen und dadurch fähig zu sein, zum κόσμος νοητός aufzusteigen, der für Clemens wie für Platon die Welt des eigentlichen, des wahren Seienden, die Welt der materiefreien Ideen ist. In diesem Ganzen wohnt und wirkt der Logos, der Sohn des Vaters, der für Clemens zugleich der Menschgewordene, der Christus ist. Der νοῦς als das Einfache ist selbstverständlich weder Stoff noch von Stoff abhängig und als reine (platonische !) Seele, die zum rein Geistigen aufsteigt, auch nicht mehr mit Stoff, mit dem irdischen Leib verbunden. Welcher Glaube im Sinne unserer Analysis fidei ist das nun, der hier als Gnadengabe eine so machtvolle Wirksamkeit entfaltet? Es ist personaler Glaube-5 des Menschen überformt von Gottes Heil schaffender und Seinsfülle schenkender Glaubensgnade: fides infusa fidem hominum informans.

Im vierten Buch der Teppiche bringt Clemens eine Etymologie (ἐτυμολογεῖν) zu den Worten "Wissen" (ἐπιστήμη) und "Glauben" (πίστις), die gut zu dem hochphilosophischen Text passt, den wir soweben analysiert haben. (259) Er schreibt, das Wort ἐπιστήμη habe seine Bedeutung von dem Wort στάσις (Hinstellen) erhalten, weil das Wissen unsere Seele, die sich zuvor bald hierher, bald dorthin treiben ließ, fest in die Dinge hineinstellt (ὅτι ἵσθιναι ἡμῶν ἐν ταῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν). Darum muß man auch das Wort "glauben" seiner Abstammung nach daraus erklären, weil der Glaube unserer Seele einen festen Stand inmitten des wahren Seins verleiht (ὥσαύτως καὶ τὴν πίστιν ἐτυμολογητέον τὴν πρὸς τὸ ὄν στάσειν τῆς ψυχῆς ἡμῶν. (Strom. IV 143, 2-3 = GCS Bd. II S. 311, Z. 17-20) Damit schreibt Clemens dem Glauben Überlegenheit über die Wissenschaft zu, denn die Wissenschaft gibt nur einen festen Stand inmitten der Dinge (ἐν τοῖς πράγμασι), der Glaube aber festen Stand inmitten des Seins selber (τὸ ὄν), das ist aber Gott und das den Glaubenden bereitete Leben in Gottes himmlischer Herrlichkeit.

Schließē wir mit einem weiteren Text aus dem vierten Buch der Stromata, der die hochphilosophische und hochtheologische Dimension aufzeigt, die Clemens dem Glauben zuweist:

διὰ τοῦτο "ἀλφα καὶ ὦ" ὁ λόγος
εἰρηται, οὗ μόνου τὸ τέλος

Daher wird der Logos "Alpha und O"
genannt, weil bei ihm allein das

ἀρχὴ γίνεται καὶ τελευτᾷ
πάλιν ἐπὶ τὴν ἀνωθεν ἀρχήν,
οὐδαμοῦ διαστᾶν λαβών.
διὸ οὐ καὶ τὸ εἰς αὐτὸν καὶ
ὅτι αὐτοῦ πιστεῦσαι μοναδικόν
ἔστι γενέσθαι, ἀπεριπάστως
ἐνούμενον ἐν αὐτῷ, τὸ δὲ
ἀπιστῆσαι διαστᾶσαι ἔστι
καὶ διδασκῆναι καὶ μερισθῆναι.

Ende auch Anfang wird und wieder in
den früheren Anfang endigt, ohne
irgendwo eine Unterbrechung zu neh-
men. Daher wird der Glaube an ihn
und durch ihn auch etwas Einheitli-
ches, indem man ohne jede Ablenkung
in ihm vereinigt ist. Der Unglaube
aber ist Trennung und Entfernung
und Teilung.

(Strom. IV 157, 1-2 = GCS Bd. II S. 318, Z. 3-7)

Großartiger kann der Gott gewirkte und vom Menschen in personaler Frei-
heit ergriffene Glaube nicht beschrieben werden.

Der Glaube als Offenbarungsinhalt

Wilhelm Scherer schreibt (260): "Um so lebhafter betont unser Schriftsteller die durch Unterricht und Belehrung empfangene Bereicherung des Wissens und nennt den Mangel an Gelehrigkeit schlechthin die Quelle der Unwissenheit. Darum bewahrt Klemens so dankbare Gesinnung gegen alle, die ihn belehrt, er redet von der gegenseitigen Abhängigkeit und Lehrmitteilung der Philosophen untereinander, von der Einteilung der Lernenden - Heiden, Philosophen und Juden, Häretiker, Gnostiker - in vier Klassen, wie er wohl selbst als hochgefeierter Lehrer dies für nötig hielt. Und er bleibt beim irdischen Lehrer nicht stehen. Um wie viel mehr muß uns Gott belehren über das, was unser Ziel und der Weg dazu ist nach Platons Meinung. Darum nennt Klemens den Weg zur Wahrheit den Glauben; und den Glauben hinwiederum, der das Wort des Lehrers, wie dasjenige Gottes auffassen muß, zunächst ohne dessen innere Begründung zu kennen, bezeichnet unser Schriftsteller als vorläufige und freiwillige Annahme des gehörten (*πρόληψις ξκούσιος*) oder - mit stoischen Ausdrücken als freie Zustimmung (*συγκατάθεσις*) des gott-ergebenen Geistes, womit Klemens zum eigentlichen Offenbarungsglauben überleitet." (Scherer, S.16/17)

Scherer hat also dasselbe festgestellt wie auch wir bei dem bisherigen Gang durch die Schriften des Clemens: Unser Alexandrinischer Theologe spricht im Zusammenhang mit dem christlichen Glauben oft von Lehrenden und Lernenden, vom Wort, das zu glauben-4 und vom Lehrinhalt, der "für wahr" zu halten ist. Immer wieder betont Clemens, daß der Sohn des ewigen Vaters der Logos ist, das Wort Gottes an die Menschen aller Zeiten, er nennt diesen Logos den Erzieher, den Lehrer zum Heil, der für uns Menschen Mensch wurde, damit wir imstande sind, seine Lehren zu lernen und durch sein Vorbild erzogen zu werden. Clemens hat insoweit durchaus Recht, als auch nach dem Zeugnis der Evangelien Jesus zu seiner Erdenzeit von vielen mit Rabbi (261) angesprochen wurde, zuletzt sehr eindrucksvoll der Auferstandene von Maria Magdalena:

λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστας αὐτόν, εἰπὶ μοι ποῦ
ἔθηκες αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτὸν ἄρῃς. λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς·
Μαρίαν· σιγαφῆσαι· ἐκεῖνη λέγει αὐτῷ Ἐβραταστί·
γαβρουνί (ὃ λέγεται διδάσκαλε) (Joh 20, 15-16)

Darum schreibt Matthäus zu Beginn der Bergpredigt ausdrücklich: "καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ διδάσκειν αὐτοὺς λέγων" (Mt 5,2) und alle drei Synoptiker überliefern, daß Jesus wie ein Rabbi in der Synagoge

lehrte: καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ.
(Mk 6,2) Verleihe: Mt 13,54-58 und Lk 4,16-30.

Zum Lehren und Lernen gehört immer ein Lehrinhalt, der Sachverhalt, der lehrend und lernend übermittelt werden soll. Wenn das Aufnehmen der Lehre durch glauben-4 geschieht, dann wird ein "Glaubensinhalt" vermittelt, ist der Lehrende der offenbarende Gott, dann ein "Offenbarungsinhalt". Unlösbar ist darum bei den zahlreichen Stellen in seinen Schriften, wo Clemens von glauben als "für wahr halten" spricht, auch von "Glaubensinhalt" und "Offenbarungsinhalt" die Rede. Allerdings reflektiert Clemens meistens nicht eigens darauf, der Vorgang des Glaubensgeschehens steht im Vordergrund des Interesses, aber ohne Zweifel werden für Clemens beim glauben-4 selbstverständlich Lehren, Lehrinhalte, Glaubensgegenstände, Offenbarungsinhalte "für wahr" gehalten. Wenn also das Thema "Der Glaube als Offenbarungsinhalt" besprochen werden soll, wären eigentlich alle die Textstellen noch einmal vorzuführen, bei denen wir glauben als "Fürwahrhalten" analysiert hatten. Es ergäbe sich dann ganz klar, daß auch für Clemens immer "etwas" für wahr gehalten wurde, ein vom Glaubensmittler erkannter Sachverhalt, den der Hörende aufnimmt und sich durch glauben-4 als für wahr gehaltenen Glaubensgegenstand aneignet. Ist der Glaubensmittler der offenbarende Gott, der Logos, der menschengewordene Christus, dann eignet sich der Glaubenswillige einen göttlichen "Offenbarungsinhalt" an. Ergänzend zu den schon besprochenen Textstellen wollen wir jetzt nur einige wenige Texte vorführen, bei denen der Aspekt "Lehrinhalte, Glaubenslehren, Offenbarungsinhalte" besonders deutlich hervortritt.

In seiner Homilie zu der Perikope vom reichen Jüngling (Mk 10,17-31 // Mt 19,18-30 // Lk 18,18-30) führt Clemens aus, daß der Herr und Heiland gerne eine Frage hat an sich richten lassen, die ihm ganz und gar entsprach, insofern nämlich das Leben über das Leben, der Erlöser über die Erlösung (ὁ σωτὴς περὶ σωτηρίας), der Lehrer (ὁ διδάσκαλος) über die wichtigsten der gelehrten Lehrsätze (περὶ κεφαλαίων τῶν διδασκομένων δογμάτων), die Wahrheit über die wahre Unsterblichkeit gefragt wurden. Clemens fügt hinzu, der Herr habe sich fragen lassen über eben das, weswegen er herabgekommen sei, für das er erziehe, für das er lehre (ἃ παιδεύει, ἃ διδάσκει), das Evangelium vom ewigen Leben. (QDS 6,1-2 = GCS Bd.III, S.163, Z.32 bis S.164, Z.7) Clemens fährt dann fort:

οὐκοῦν τὸ μέγιστον καὶ κορυφαίωτον τῶν πρὸς τὴν ζωὴν

Man muß also gleich von Anfang an die größte und wichtigste der zum

μαθημάτων ἀπὸ τῆς ἀρχῆς εὐδὺς
ἐγκαταθέσθαι τῇ ψυχῇ οἷ, γνῶ-
ναι τὸν θεὸν τὸν αἰώνιον καὶ
δοτέα αἰώνιων καὶ πρῶτον καὶ
ὑπέστατον καὶ ἓνα καὶ ἀγαθὸν
θεόν, ὃν ἔστι κηρύσσας διὰ
γνώσεως καὶ καταλήψεως· αὕτη
γὰρ ἀρεπτος καὶ ἀσάλευτος
ἀρχὴ καὶ κρηπίς ζωῆς, ἐπιστή-
μη θεοῦ τοῦ ὄντως ὄντος καὶ
τὰ ὄντα, τουτέστι τὰ αἰώνια,
δωροῦμένου, ἐξ οὗ καὶ τὸ εἶναι
τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει καὶ τὸ
μεῖναι λαβεῖν.

ewigen Leben führenden Lehren der
Seele einprägen: zu erkennen Gott
den ewigen und den Geber ewiger
Güter und den ersten und höchsten
und einen und guten Gott. Ihn kön-
nen wir erwerben durch Erkenntnis
und Begreifen (262). Dieses nämlich
ist der unerschütterliche Ursprung
und Grund des Lebens (263), das
Wissen (264) von Gott dem absoluten
Sein (265), der den Seienden ihre
Ewigkeit schenkt und von dem her
alles Andere das Dasein und das
Vorhandensein empfangen muß.

(QDS 7,1-2 = GCS Bd.III S.164, Z.14-21)

Dieser Text zeigt sehr deutlich, daß Clemens in Jesus Christus vor
allem den Didaskalos sah, welcher seine Zuhörer belehrte (διδάσκει !)
und ihnen Lehrinhalte (διδασκόμενα δόγματα !) mitteilte. Interessant,
daß Clemens hier bereits das Wort "τὸ δόγμα" verwendet, das als vom
kirchlichen Lehramt verpflichtend zu glauben vorgelegter Lehrsatz eine
so intensive und mannigfach umstrittene geistesgeschichtliche Entwick-
lung bis hin zum 1. Vatikanischen Konzil 1870 durchlaufen hat: docemus
et divinitus revelatum dogma esse definimus! Da Christus der "Herr" ist,
der eigens "herabkam" um zu erziehen und zu lehren (ἡ παιδεία, ἡ διδασκεί)
müssen die von ihm gelehrtten Lehrinhalte als "göttliche Offenbarungsin-
halte" bezeichnet werden, also als "Glaubenssätze" im eigentlichen und
strikten Sinne.

Clemens bezeichnet dann als größte und wichtigste Lehre (μέγιστον τῶν
μαθημάτων) die Lehre über die Erkenntnis Gottes als den ewigen und
den ersten und den einen und den guten Gott, also Unterrichtsgegenstände
(τὸ μάθημα !), die bereits zum Unterricht der klassischen Philosophen
gehört hatten. Clemens stellt hier Christus in eine Linie mit den Philo-
sophen, die, wie es bei Plato öfter heißt, über "göttliche Dinge" Kunde
geben, und wir erinnern uns, daß Clemens den christlichen Glauben durch-
weg "als unsere barbarische Philosophie" bezeichnet, abgehoben von der
"hellenischen Philosophie". Selbstverständlich wird dann von Clemens
Christus aus der Linie mit den Philosophen wieder herausgehoben als der,
der "von oben herabgekommen" ist, als der "ewige Lehrer", als der Logos,
der im Anfang bei Gott war (Joh 1,1), aber streng genommen bleibt dabei
Christus doch ein Philosoph und ein Lehrer, wenn auch in himmlischer und

als "die Wahrheit selber" (Joh 14,6) ein absolut zuverlässiger Lehrer. Zu dieser engen Verbindung von philosophischer und durch Offenbarung vermittelter Gotteserkenntnis, die Clemens mit seinem "Logos Didaskalos" vollzieht, paßt auch bestens der Satz: ὅν (θεὸν ἀγαθόν) ἔστι κτή-
σασθαι διὰ γνῶσεως καὶ καταλήψεως, wo Clemens mit sehr intensiv philosophischen Fachausdrücken aussagte, daß Gott erkannt (γνῶσις !) und begrifflich erfaßt (κατάληψις !) werden kann von dem, der sich vom Logos Didaskalos belehren läßt. An dieser Stelle bricht die griechisch-intellektualistische Grundstruktur in der denkerischen Persönlichkeit des Clemens sehr stark durch, eine Grundstruktur, die vom genuin Christlichen her betrachtet durchaus zu Bedenken Anlaß gibt. Ich halte es z.B. für unwahrscheinlich, daß Clemens angesichts seines hochgepriesenen wahren Gnostikers, der bis zur Erkenntnisschau Gottes aufzusteigen vermag, bereit gewesen wäre, den Begriff eines "Mysteriums striete dictum" zu akzeptieren, wenn ihm der erst später entwickelte Fachterminus zu seiner Zeit schon vorgelegt worden wäre.

Jedenfalls fährt Clemens in unserem Text mit hochphilosophischen und metaphysischen Gedanken fort, wenn er Gott als das absolute Sein (τὸ ὄντως ὄν) bezeichnet, der den endlichen Seienden (τὰ ὄντα) das Dasein (τὸ εἶναι) und das Vorhandensein (τὸ ὑπάρχειν) schenkt. Clemens liegt in Nachfolge des Aristoteles hier in einer Denkrichtung, die ihre christlich gewendete Vollendung bei Thomas von Aquin findet, für den Gott das "esse ipsum immensum et absolutum" ist, das als "actus purus essendi" allen endlichen "entia" in einem unaufhörlichen Schöpfungsakt das Sein zuschickt. Sehr bezeichnend, wenn Clemens hinzufügt, der Ursprung (ἀρχή) und Grund (κατὰ) des Lebens bestünde im Wissen (ἐπιστήμη) von Gott als dem absoluten Sein, womit Clemens einen Text im siebenten Buch der Stromata vorwegnimmt, wo er ausführt, daß der vollendete Gnostiker in der θεωρία τοῦ θεοῦ "Wissen nicht mehr nur hat und Erkenntnis nicht mehr nur besitzt, sondern Wissen und Erkenntnis ist (μηκέτι ἐπιστήμην ἔχειν καὶ γνῶσιν κεικῆσθαι, ἐπιστήμην δὲ εἶναι καὶ γνῶσιν)" (Strom. IV 40,1 = GCS Bd. II S. 266, Z. 7-9). Glaube als Offenbarungsinhalt wird also von Clemens ganz eng verbunden mit letzten metaphysischen Einsichten in das Zusammenfallen von Sein und Wissen, Einsichten in das τὸ ὄντως ὄν als ἀρχὴ τοῦ εἶναι τῶν ὄντων. (esse absolutum principium essendi entium)

Nach diesen anstrengenden und hochphilosophischen Ausführungen nun noch ein Überblick (266) über einfachere Texte, in denen bei Clemens von Glaube als Offenbarungsinhalt die Rede ist: Im ersten Buch der "Teppiche" schreibt Clemens im 4. Abschnitt, daß das Wort verkündet werde von den einen durch Schriften, von den anderen durch Reden, aber beide würden

Lob verdienen, da sie den Glauben durch die Liebe wirksam machten (267). Die Tätigkeit des Verkündens des göttlichen Wortes habe es immer mit einer Botschaft zu tun und sei heilsam, ob mündlich oder schriftlich. Bei diesem Text wird vorausgesetzt, daß jedes Verkünden "etwas" verkündet und daher die Botschaft einen Inhalt, einen Offenbarungsinhalt haben muß, der dann zum "Glauben" der Christen wird, verstanden als geoffenbarte Glaubenslehre (Strom.I 4,1).

Im 35.Abschnitt desselben Buches heißt es, daß durch die göttlichen Gebote die von der Schöpfung herrührende Anlage zum Guten angeregt werde, indem die Seele durch den Unterricht zu dem Entschluß erzogen werde, das Edelste zu wählen (268). Wie, so fährt Clemens fort, man auch ohne Kenntnis der Schreibkunst gläubig sein könne, so könne man die im Glauben enthaltenen Lehren doch unmöglich verstehen, ohne zu lernen. Denn die richtigen Lehren anzunehmen und die anderen zu verwerfen, dazu befähige nicht einfach der Glaube, sondern nur der auf Wissen beruhende Glaube. Unwissenheit sei eine Folge davon, daß man nicht unterrichtet wurde und nichts lernte, der Unterricht aber gewähre die Kenntnis der göttlichen und menschlichen Dinge (Strom.I 35, 1-3). Wieder ist überdeutlich, daß hier Clemens von Glaubenslehren spricht und von "richtigen" Glaubenslehren, die dann später von der Kirche als Dogmata verkündet wurden, um "falsche" Glaubenslehren abzuwehren. Hochinteressant, daß nur der "auf Wissen beruhende Glaube" zur Unterscheidung der Lehren befähige. Hier zeigt sich erneut der Primat des Intellektes bei Clemens auch in Glaubensfragen, wodurch Clemens zu einem der Urväter jeglicher späterer wissenschaftlicher Theologie wurde.

Im zweiten Buch der Stromata schreibt Clemens, daß der Glaube aus der Predigt komme, die Predigt aber aus dem Wort Gottes (269). Niemand aber könne an Christus glauben, ohne von ihm gehört zu haben, und niemand würde von Christus hören, wenn nicht über ihn gepredigt werde (Strom. II 25,1). Da nun jede Predigt selbstverständlich einen Predigtinhalt hat, spricht in diesem Text Clemens erneut von "dem Glauben" der Christen, das heißt von Glaubenslehren, mit denen Offenbarungsinhalte zur Sprache gebracht werden.

Weiter schreibt Clemens im zweiten "Teppich", daß den christlichen Lehrern vom Herrn die göttlichen Lehren, besonder die Lehre über Gott anvertraut worden sei. Wenn nun Paulus im Korinther Brief (1 Kor 1,9 + 10,13) schreibe, "Treu ist Gott", dann gäbe er damit Kunde, wessen Offenbarung Glauben verdiene (ὅς ἀποφαινομένῳ πιστεύειν ἀξίον). Die

Offenbarung werde aber durch sein Wort gegeben (ἀποφάνεται δι' ὁ λόγος αὐτοῦ) und Gott sei treu (καὶ αὐτὸς ἂν εἴη πιστὸς ὁ Θεός) (Strom.II 27, 2-3 = GCS Bd.II S.127, Z.23-27). Wir haben hier eine der seltenen Stellen bei Clemens vor uns, wo er ausdrücklich von "Offenbarung" spricht, allerdings nicht mit dem üblichen Wort ἀποκαλύπτειν, sondern mit ἀποφάνεσθαι wiedergegeben. Selbstverständlich wiederum, daß "etwas" offenbart wird durch den Logos Gottes als Sprecher des Offenbarers, daß also Offenbarungsinhalte den Offenbarungsempfängern zu glauben vorgelegt werden. Interessant ferner das Wechselspiel mit der Doppelbedeutung von πιστός, welches sowohl "Treue" wie "Glauben" beinhaltet. Dem treuen Gott sollen die Christen seine Verheißungen glauben, weil er treu ist, und darum für wahr halten dürfen, daß die Verheißungen bestimmt eintreffen werden. Hier liegt eine Verschränkung von glauben-3 (zuversichtlich hoffen) mit glauben-4 (für wahr halten) vor.

Im VI. Buch der Stromata findet sich folgender Text, der uns ausklingend Anlaß gibt, über das Problem einer begriffsgebundenen, kategorialen Sprache der Menschen nachzudenken, in der Offenbarungsinhalte übermittelt werden wollen, im Gegensatz zu der alles Begreifen übersteigenden transkategorialen Wirklichkeit des sich offenbarenden unaussprechlichen Gottes. Clemens schreibt:

ἔπει τοίνυν δύο εἶσιν ἰδέαι τῆς
ἀληθείας, τὰ τε ὀνόματα καὶ τὰ
πράγματα, οἱ μὲν τὰ ὀνόματα
λέγουσιν, οἱ περὶ τὰ κάλλη τῶν
λόγων διατρέχοντες, οἱ παρ'
Ἑλλήσι φιλοσοφοί, τὰ πράγματα
οἱ παρ' ἡμῖν ἔστι τοῖς βαρ-
βάροις. αὐτίκα ὁ κύριος ...
ἠθέλησεν... χρησασθαι σώματος
μορφῇ.

Da es nun zwei Formen der Wahrheit gibt, die Wörter und die Sachen, so reden die einen von den Wörtern, diejenigen, die sich mit der Schönheit der Sprache befassen, das sind die Philosophen bei den Griechen, die Sachen aber sind bei uns, den Barbaren. Darum entschloß sich der Herr die Gestalt eines Leibes zu gebrauchen.

(Strom.VI 151,2-3 = GCS Bd.II S.509, Z.30-34)

Zunächst sei angemerkt, daß die Wendung am Schluß *χρησασθαι σώματος μορφῇ* uns heftige, die wir nach dem christologischen Konzil von Chalcedon (451) leben, seltsam berührt. Diese Wendung klingt arg doketistisch, so als habe der himmlische Logos Christus nur mehr oder weniger notgedrungen einen Leib, ja sogar lediglich die Gestalt eines Leibes (*μορφῇ σώματος*) "gebraucht" (*χρησθαι*), damit er sich bei den Menschen, wie sie nun einmal in ihre Körper verbannt seien, verständlich machen könne. Besser wäre natürlich gewesen - so könnte man Clemens

ergänzen - wenn der Logos ohne Leib direkt von Seele zu Seele hätte seine Offenbarungen mitteilen können. Tatsächlich läßt sich die gefährliche Nähe des Clemens zum Dokerismus der Gnostiker, die in der Materie das Böse sahen und darum dem Erlöser nur einen "Scheinleib" zubilligen konnten, noch an mehreren anderen Texten aufzeigen. Allerdings werden diese Texte überstimmt durch andere, wo Clemens fest in der genuin urchristlichen Tradition von der leiblichen Auferstehung Jesu steht, die schon einen Paulus ~~auf~~^{vor} dem Areopag zu Athen in den Augen seiner philosophisch geschulten griechischen Zuhörer fast lächerlich gemacht hat. Jedenfalls ist die Christologie des Clemens reich an Spannungen. Eine ausführliche Erörterung dieses Problems gehört jedoch nicht zum Thema dieser Dissertation.

Wohl aber gehört dazu, wie der Offenbarungsempfänger zu Offenbarungsinhalten über den gelangen kann, der als der "ganz Andere", als der "Unsagbare" alle menschlichen Kategorien sprengt. Alles sprechen und hören der Menschen, alles lernen, alles denken sind unausweichlich auf "Begriffe" angewiesen, die der irdischen Erfahrungswelt und selbst beim reinen Denken im platonischen Sinne dem Bereich der endlichen Seienden entnommen sind. Die obersten Begriffe werden seit den logischen Schriften des Aristoteles "Kategorien" genannt, das menschliche Denken wäre also als ein "kategoriales Denken" zu kennzeichnen. Gott aber als der absolut einfache, als das $\acute{\epsilon}\nu$ und die $\mu\acute{o}\nu\alpha\varsigma$, ist durch keine Kategorie einzufangen, er ist streng transkategorial, wie er als der Un-Endliche transzendent ist, alles Endliche unendlich übersteigend. Wenn nun Clemens so massiv vom Logos Didaskalos spricht, der Lehren mit Lehrinhalten zu glauben vorlegt, wenn Clemens den Unterricht in den "göttlichen Dingen" zentral betont und dabei natürlich zugeben muß, daß jeder Unterricht in Begriffen und Kategorien vor sich gehen muß, daß jeder Lehrvortrag Unterrichts-"Gegenstände" behandelt, ausgedrückt durch menschlich endliche Denkformen, dann darf sich Clemens nicht wundern, wenn er von moderner Theologie befragt wird, wie er denn den Un-Sagbaren eigentlich aus-sagen will? Im angeführten Text Strom. VI 151,2 unterscheidet Clemens die Wörter ($\delta\acute{o}\nu\mu\alpha\tau\alpha$) von den Sachverhalten ($\pi\acute{\rho}\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$) und meint, die hellenischen Philosophen würden sich mit der Schönheit der Worte, die Barbaren (d.h. die Christen) dagegen mit den "Sachen" befassen. Zugegeben, daß Clemens hier wohl an die prunkenden Reden der Rhetoriker und die Winkelzüge der Sophisten gedacht haben dürfte, die er wiederholt tadelt, und womit er durchaus Recht hat, denn die transerfahrbare Glaubenswirklichkeit steht immer in Gefahr, mit Phrasen zugedeckt zu werden. Aber - auch der nichtsophistisch denkende ernsthaft seinen Glauben bekennende Christ hat die $\pi\acute{\rho}\delta\omicron\gamma\mu\alpha\tau\alpha$ stets nur

in Begriffen und Kategorien. Wie soll aber damit der Un-begreifliche und der Trans-kategoriale ausgesagt werden?

Moderne Kritiker einer kategorialen Theologie mit ihren Lehrsätzen und Lehraussagen weisen auf die Mystiker hin, die immer wieder betonen, ihr mystisches Erleben würde alle Worte und alle Versuche einer Beschreibung des Erlebten sprengen. So wird Gott geradezu das "unendliche Nichts" oder "das große Schweigen" oder das "überhelle alle Geistesaugen blendende Licht" genannt. Was können wir im Sinne des Clemens auf solche Vorwürfe antworten?

Zunächst - Clemens weiß sehr wohl von der Unsagbarkeit des transkategorialen und transzendenten Gottes, und am Ende dieser Dissertation, wenn von der *θεωρία τοῦ Θεοῦ* die Rede sein wird, werden wir dies ausführlich darzustellen und zu belegen haben. Aber - so meine ich - Clemens würde auf den *Λόγος τοῦ Πατρὸς* hinweisen, der gerade das Heraustreten Gottes aus seiner alles übersteigenden Andersheit bedeutet. Mit dem Logos wendet sich Gott in Liebe seinen Geschöpfen zu. Dieser Logos als der Inbegriff des *κόσμος νοητός* ist auch der gottgesetzte Urgrund aller Begriffe und aller Kategorien und ER wurde Mensch aus Maria der Jungfrau eben damit ER in menschlicher Sprache und damit natürlich "kategorial" über den Vater berichten konnte. Wer wollte eigentlich Gott, dem Schöpfer aller (endlichen!) Dinge den (endlichen!) Mund verbieten? Wer ist als Metaphysiker so Übergescheit, daß er Gott vorschreiben wollte, er könne und dürfe nicht menschlich reden, weil er der absolute Eine und der Überkategoriale und der Unsagbare sei? Der Gott der Bibel jedenfalls redet, und sehr laut und sehr vernehmbar, angefangen auf dem Berge Sinai zu Mose, dann durch alle Propheten bis zu Jesus Christus dem menschgewordenen Logos. Wenn aber das zentrale Glaubensgeheimnis der Kirche gilt, wonach Jesus Christus in einer Person mit zwei Naturen zugleich und als derselbe ganz Gott und ganz Mensch ist, unvermischt und ungetrennt, dann kann Gott auch "menschlich" reden, auch über sich und seinen Heilswillen. Wer Jesu Worte hört und die Worte derer, die der Auferstandene in Vollmacht gesandt hat, der hört Gott, und zwar den Transkategorialen durchaus in Kategorien und den Unbegreiflichen durchaus in aus Begriffen geformten Glaubenssätzen. Anders wäre das ganze Christentum zu streichen, und es bliebe nur das große Schweigen des Agnostizismus.

Außerdem gibt es zwischen naivem Anthropomorphismus beim Reden über Gott und dem großen Schweigen vor dem "ganz Anderen" noch einen Mittelweg. Jesu Gleichnisse über das Himmelreich, in denen er darzulegen sucht,

"wie " Gott ist, behaupten ja nicht, restlos "alles" über den Unendlichen auszusagen. Auch die Metaphysiker mit ihren hochabstrakten Begriffen sind nicht so vermessen anzunehmen, sie hätten Gott "zu Ende" gedacht und den Un-Endlichen voll mit dem endlichen Verstand erfaßt. Aber dennoch sind Jesu bildhafte Lehrworte und die philosophischen Aussagen der Metaphysiker nicht leere Worthülsen, sondern wahre, wenn auch endlich-unvollkommene Aussagen. Diese Aussagen denken richtig in Richtung auf das Geheimnis Gottes hin, aber sie behaupten nicht von sich, damit dieses Geheimnis voll und ohne Rest durchleuchtet zu haben. Ein Satz über Gott ist auch dann wahr, wenn er nur anfanghaft, nur von unten her mühsam emporblickend Richtiges über den aussagt, dessen Obensein ohne Ende weitergeht, und der als der Anfanglose Urgrund aller Anfänge ist. Als Lösung für das Problem der Unaussprechlichkeit Gottes möchte ich daher den Satz anbieten: Der Mensch ist zwar nicht fähig, Gott aus-zudenken, aber er ist fähig, auf IHN hin-zudenken.

